Class B535
Book .A24S3
1840

408.36

ÆNÉSIDÈME.

PARIS,

CHEZ JOUBERT, LIBRAIRE-ÉDITEUR,

RUE DES GRÈS, 14, PRÈS LA SORBONNE.

—

1840.

ERNEST THORIN
Libraire du Collège de France
et de l'Ecole Normale Supérieure
7, Rue de Médicis, 7
A PARIS

ÆNÉSIDÈME.

CAEN, IMPRIMERIE DE F. POISSON, RUE FROIDE.

ÆNÉSIDÈME,

PAR

Émile SAISSET,

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE.

PARIS,

CHEZ JOUBERT, LIBRAIRE-ÉDITEUR,

RUE DES GRÈS, 14, PRÈS LA SORBONNE.

1840.

B535
.A24S3
1840

A MON CHER MAITRE

M. Ph. DAMIRON,

MEMBRE DE L'INSTITUT,

ANCIEN MAÎTRE DE CONFÉRENCES A L'ÉCOLE NORMALE.

408360
31

Ænésidème est peut-être le premier sceptique de l'antiquité. Esprit plus sérieux que Protagoras, que Gorgias, plus étendu que Pyrrhon, s'il a moins d'éclat dans le talent, s'il est moins ingénieusement subtil qu'un Arcésilas, un Carnéade, il les surpasse tous deux en force, en rigueur, en profondeur.

On se fera une idée juste du rôle que cet éminent sceptique a rempli dans la philosophie grecque, si l'on veut rapprocher deux faits qui n'ont pas été assez remarqués : le premier, c'est que la Sophistique a moins été un scepticisme véritable que la tentative audacieuse de quelques hommes brillants et corrompus pour combattre et détruire à leur profit tous les systèmes philosophiques et toutes les croyances religieuses ; le second, c'est que l'école qu'on appelle quelquefois l'Académie sceptique n'a pas réellement combattu le dogmatisme dans son essence, mais seulement une de ses formes, savoir, le dogmatisme stoïcien ; et que tout en niant la certitude, cette école timide dans sa hardiesse a expressément reconnu la probabilité. Il résulte de là que le scepticisme en

Grèce n'a été sérieux et rigoureux tout ensemble que dans deux écoles, celle de Pyrrhon et celle d'Ænésidème. Or, si Pyrrhon a conçu le premier dans toute sa sévérité la philosophie du doute, on ne peut refuser à Ænésidème l'honneur de lui avoir donné pour la première fois une organisation puissante et régulière. Et c'est là ce qui assigne à ce hardi penseur une place à part et une importance considérable dans l'histoire de la philosophie ancienne.

Ænésidème a dirigé contre l'autorité de la raison humaine deux attaques hardies qui, souvent répétées depuis, ont fait jusques dans les temps modernes une singulière fortune. Soit qu'il s'efforce d'établir la nécessité et tout à la fois l'impossibilité d'un criterium absolu de la connaissance, soit qu'il entreprenne de ruiner d'un seul coup la métaphysique en ébranlant le principe de causalité qui en est le fondement, il semble qu'il lui ait été réservé d'ouvrir la carrière aux plus illustres sceptiques de tous les âges. Par sa première attaque, il a devancé Kant; par la seconde, Hume; par l'une et par l'autre, il a laissé peu à faire à ses successeurs.

N'est-ce pas une chose regrettable qu'un sceptique de cette originalité et de cette profondeur soit en général si peu connu et si imparfaitement apprécié? En Allemagne, l'histoire générale de Brucker (*a*), comme l'histoire spéciale de Stæudlin (*b*), sont sous ce rapport d'une égale sécheresse; et si l'on consulte le dernier

(*a*) *Hist. crit. philos.* tom I. p. 1328.
(*b*) *Geschichte und Geist der Sceptic.* I, p. 299 sqq.

grand travail historique qui ait paru sur la philosophie ancienne, celui de Ritter, on reconnaîtra avec surprise combien cette partie du savant ouvrage, confuse, embarrassée, incomplète, est au-dessous de tout le reste (*a*). En France, M. Cousin, dans sa rapide et éloquente revue des systèmes philosophiques (*b*), a caractérisé Ænésidème en quelques traits justes et fermes ; et l'on doit aussi, sur ce sujet, à M. de Gérando (*c*), qui a mis à profit la grande histoire de Tennemann (*d*), plus d'une vue excellente ; mais ces indications, si précieuses qu'elles soient, ne peuvent cependant remplacer un travail spécial et complet.

Nous avons entrepris ce travail. Il nous a paru de quelque utilité de réunir pour la première fois les fragments çà et là dispersés des écrits d'Ænésidème ; d'y joindre tous les témoignages anciens qui peuvent les éclaircir ; de discuter le sens et au besoin l'authenticité de chaque passage ; et d'aboutir ainsi, dans la mesure de nos forces, tant à restituer le caractère propre et l'ensemble de cette doctrine perdue, qu'à en reconnaître les origines, les suites et la valeur définitive.

Nous permettra-t-on d'ajouter qu'il y a dans l'état actuel de la philosophie une raison puissante qui a confirmé à nos yeux l'utilité de ces recherches ? C'est un fait qui doit attirer l'attention de tous les hommes sérieux, que la philosophie Critique dont les desti-

(*a*) *Hist. de la phil. anc.* trad. Tissot, IV. p. 223 sqq.

(*b*) *Cours de* 1829, I. p. 310 sq.

(*c*) *Hist. comp. des Syst.* III, p. 238, sq.

(*d*) Tennemann a publié dans l'*Encyclopédie* de Ersch. 2e part., un article sur Ænésidème que je n'ai pu me procurer.

nées semblaient épuisées avec le XVIIIe siècle, fait effort aujourd'hui pour s'accréditer et renaître. Combattue en ce qu'elle a d'essentiellement faux et de funeste aux progrès de la philosophie, on sait avec quelle force et quelle autorité, elle n'en a pas moins fait de nombreuses conquêtes parmi les plus excellents esprits de notre temps. Or on ne peut se dissimuler que la doctrine de Kant, quelque admirables que soient les travaux de ce grand homme sur l'esprit humain, quelque sévérité, quelque élévation que son génie ait communiquées à sa morale, cette doctrine au fond couvre le scepticisme, et un scepticisme d'autant plus dangereux qu'il est plus profond et plus sage, d'autant plus menaçant pour la raison qu'il a l'air de lui laisser une assez belle part, d'autant plus difficile à déraciner de nos jours qu'il s'allie avec un des besoins du siècle, l'esprit d'observation et d'analyse appliqué à la nature de l'homme et à toutes choses. Nous avons pensé qu'il ne serait peut-être pas inutile d'éclairer par un côté les origines d'une philosophie si digne d'être envisagée sous tous les aspects, et de montrer que le scepticisme moderne, dont l'apparente originalité peut contribuer à séduire beaucoup d'esprits, ne diffère guère que par la forme de cet antique pyrrhonisme qui semblait désormais relégué dans l'histoire.

Certes, il est loin de notre pensée de vouloir établir ici un parallèle complet entre Ænésidème et le père de la philosophie Critique. Mais il nous est impossible de ne pas signaler au moins, dans l'idée-mère du Criticisme, comparée au point de vue général du sceptique

ancien, une analogie frappante qui éclaire et honore tout ensemble la doctrine que nous avons entrepris d'exposer.

Dogmatiques dans le domaine de la conscience et de la raison pratique, Ænésidème et Kant sont sceptiques absolus dans celui de la raison pure. Tout l'effort de la philosophie Critique est d'opérer une distinction sévère entre l'élément subjectif et l'élément objectif de la connaissance, ou comme Kant dit encore, entre les *phénomènes* et les *noumènes*. Cette célèbre distinction, ce langage même, nous les trouvons dans Ænésidème. Le philosophe allemand a pour jamais attaché son nom à la solution sceptique du grand problème du criterium de la vérité; nous allons voir Ænésidème lui frayer la route. Pour tous deux, un criterium absolu est un rêve de l'orgueil dogmatique; pour tous deux, l'esprit humain, condamné à un criterium tout relatif, ne peut franchir le cercle de la subjectivité. Ce criterium, pour Ænésidème, c'est l'apparence, τὸ φαινόμενον; y a t-il bien loin de là au criterium formel de Kant, qui n'est rien de plus, comme on sait, que l'accord de la raison avec ses lois subjectives? Ænésidème a épuisé son génie à combattre le principe de causalité, fondement de toute spéculation rationnelle; mais qu'on y prenne garde, il n'a jamais nié que ce principe n'apparût à la conscience, et ne s'imposât à nos jugements avec une autorité irrésistible. L'auteur de l'*Analytique transcendentale* a t-il au fond dit autre chose, quand il a réduit les premiers principes à de simples conditions *a priori* de l'expérience, à des formes, à des catégories de l'esprit hu-

main? Enfin, la base du scepticisme d'Ænésidème, ce sont les contradictions de la raison spéculative; il oppose à tout principe dogmatique, θέσις, un principe contraire, ἀντίθεσις. N'est-ce pas là le germe déjà développé de ces fameuses antimonies, où parcourant tour-à-tour les grands objets de la pensée, l'âme, l'univers et Dieu même, la dialectique de Kant oppose avec une audace que rien n'arrête l'affirmation à la négation, la thèse à l'antithèse, pour les briser l'une contre l'autre, et arracher à la raison spéculative que ces contradictions déconcertent, l'abdication de sa légitimité?

Il ne nous appartient pas de signaler les différences, d'ailleurs très-manifestes, qui séparent le génie de Kant et celui d'Ænésidème; qu'il nous suffise d'avoir mis en lumière l'identité de leur point de vue. On suivra peut-être avec plus d'intérêt et de patience la restitution laborieuse de la doctrine de notre philosophe, en songeant que son doute n'a pas été un vain jeu d'esprit, un accident stérile de l'histoire, mais l'expression la plus rigoureuse et la plus profonde du scepticisme antique; scepticisme qui n'a pas péri avec la Grèce, mais que le progrès des temps devait ramener à toutes les époques de la philosophie, parce qu'il a sa source dans la constitution de l'esprit humain.

CHAPITRE I.

DE LA VIE ET DES ÉCRITS D'ÆNÉSIDÈME.

L'antiquité ne nous a laissé sur la vie d'Ænésidème qu'un petit nombre de renseignements indécis. A peine y peut-on découvrir l'époque où il vécut, sa patrie, le lieu où il enseigna, et le titre de ses écrits. Sur tout le reste, il faut renoncer même aux conjectures. Il semble, comme on l'a spirituellement remarqué (*a*), que la mémoire de ces grands douteurs de l'antiquité, devenue elle-même l'objet du doute, subisse par un juste retour l'arrêt dont ils voulurent frapper l'esprit humain. Que sait-on de la vie de Sextus, d'Agrippa, de Ménodote? ce qu'on sait de celle d'Ænésidème, c'est-à-dire presque rien.

Mais si les hommes ont été bientôt oubliés, les idées qui rendirent jadis leur nom célèbre leur ont survécu. Or comment l'historien pourra-t-il en saisir l'origine et le progrès, en peser la valeur, en mesurer l'influence,

(*a*) J. V. Le Clerc. *Biog. Univ.* Art. Sextus.

s'il ignore le temps où elles firent leur première apparition, les écoles où on les enseigna, et le titre des écrits perdus qui les contenaient et dont il cherche à ressaisir les traces ? Les questions de date et de biographie ne paraissent oiseuses qu'aux esprits superficiels. Pour qui sait en voir la portée, elles sont d'un intérêt capital dans l'histoire des idées.

Essayons, pour notre part, de résoudre ces questions en ce qui touche Ænésidème.

On admet assez généralement qu'Ænésidème fut contemporain de Cicéron. Fabricius (*a*), et sur son autorité sans doute, Brucker (*b*) et plusieurs autres historiens (*c*) ont fait prévaloir cette opinion. Sur quel fondement est-elle établie ?

Fabricius invoque le témoignage d'Ænésidème lui-même, qui dans un ouvrage dont Photius nous a conservé un précieux extrait (*d*), s'exprimait ainsi : *οἱ δ'ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας, μάλιστα τῆς νῦν, καὶ Στωϊκαῖς συμφέρονται ἐνίοτε δόξαις, καὶ εἰ χρῆ τἀληθὲς εἰπεῖν, Στωϊκοὶ φαίνονται μαχόμενοι Στωϊκοίς*. Or quelle est cette Académie qui se rapproche des Stoïciens en ayant l'air de les combattre et se fait presque stoïcienne ? N'est-il pas évident que c'est l'école d'Antiochus (*e*) ? Ænésidème ne se déclare-t-il pas positivement le contemporain de ce philosophe, *τῆς νῦν Ἀκαδημίας* ?

Nous admettons avec Fabricius que c'est bien l'école

(*a*) Fabr. ad Sext. Emp. *Hyp. Pyrrh.* I, 235.
(*b*) *Hist. crit. phil.* Tom. I. p. 1328.
(*c*) De Ger. *Hist. comp. des Syst.* tom. III, p. 240.
(*d*) Phot. *Myriob.* cod. 212, p. 169. Bekk.
(*e*) Sext. *Hyp. Pyrrh.* I, 33. — Cicer. *Acad.* II, 22. Ibid. 42-43.

d'Antiochus qu'Ænésidème a voulu désigner. Mais a-t-on le droit de conclure de là qu'il ait vécu en même temps que le chef de cette école? Nous ne le pensons pas. Car enfin, s'il est vrai que la dernière Académie ait rapidement décliné après la mort de son fondateur, elle ne périt pourtant pas tout entière avec lui. Or, les paroles d'Ænésidème peuvent aussi bien s'appliquer aux disciples qu'Antiochus laissa certainement à Athènes, à Rome et à Alexandrie, qu'à Antiochus lui-même qu'Ænésidème ne nomme pas. Si donc des témoignages d'une certaine autorité se réunissaient pour reculer de plus d'un demi-siècle la date assignée un peu légèrement par Fabricius, y aurait-il aucune difficulté à les mettre d'accord avec le texte dont il s'est appuyé?

Or, nous lisons dans Cicéron (*a*) : « Fuerunt etiam alia genera philosophorum qui se omnes fere Socraticos esse dicebant; Eretriacorum, Herilliorum, Megaricorum, Pyrrhoneorum : sed ea horum vi et disputationibus sunt jamdiu fracta et exstincta. » Cicéron regardait donc l'école Pyrrhonienne comme entièrement éteinte de son temps. Et ce n'est pas ici un jugement porté à la légère. Cicéron, dans plusieurs écrits (*b*) où il passe en revue toutes les opinions philosophiques de ses devanciers et de ses contemporains, revient sur cette dissolution de l'école de Pyrrhon, et il ne dit pas seulement qu'elle fut dédaignée, mais détruite et épuisée, *fracta et exstincta.*

Je le demande maintenant. Peut-on supposer que Cicéron se fût exprimé de la sorte, Cicéron qui a fait

(*a*) *De Orat.* III, 17.
(*b*) *De fin.* II, 12.—Ibid. 13.

à tant d'hommes obscurs l'honneur de citer leur nom et de discuter leurs doctrines, si, au moment même où il écrivait, un esprit distingué, un écrivain célèbre eût relevé, non sans éclat, le drapeau abattu du Pyrrhonisme, et fondé à Alexandrie, sur laquelle étaient déjà tournés les regards de tous les amis de la philosophie, une école nombreuse, florissante, une école si peu épuisée que trois siècles après elle durait encore (*a*) ?

A cette induction si légitime ajoutez un témoignage qui semble décisif. Nous l'empruntons à Aristoclès, philosophe péripatéticien du IIe siècle, qui fut le maître d'Alexandre d'Aphrodisée. Dans un livre composé contre les Pyrrhoniens, il parle d'Ænésidème en ces termes : μηδενὸς δ'ἐπιστραφέντος αὐτῶν, ὡς εἰ μηδὲ ἐγένοντο τὸ παράπαν, ἐχθὲς καὶ πρώην ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῇ κατ' Αἴγυπτον Αἰνησίδημός τις ἀναζωπυρεῖν ἤρξατο τὸν ὕθλον τοῦτον. Remarquons d'abord que cette expression Αἰνησίδημός τις dans la bouche d'un homme aussi animé qu'Aristoclès contre le scepticisme ne doit pas être considérée comme un signe du peu de célébrité d'Ænésidème à cette époque. Car, au moment même où Aristoclès prend cet air de profond mépris, il cite les écrits d'Ænésidème en homme qui les connaît parfaitement, et qui ne les juge pas si peu considérables, puisqu'il s'emporte si fort en les combattant. Au surplus, ce qui nous intéresse surtout ici, c'est qu'un philosophe du IIe siècle atteste que l'école pyrrhonienne, dont il fait l'histoire,

(*a*) Sextus est le dernier philosophe célèbre de l'école de Pyrrhon. Sa date a été fixée solidement au commencement du IIIe siècle de l'ère chrétienne. Voir Bruck. *Hist. crit.* tom. II, p. 631. — M. Le Clerc. *Biog. Univ.* Art. Sextus.

a été relevée par Ænésidème à une époque toute récente, ἐχθὲς καὶ πρώην. Supposez maintenant avec Fabricius qu'Ænésidème soit contemporain d'Antiochus et de Cicéron, ἐχθὲς καὶ πρώην est inconcevable, appliqué à un philosophe mort depuis deux siècles. Mais placez Ænésidème au commencement du 1er siècle, le passage de Photius s'explique à merveille; les réflexions de Cicéron sur le déclin de l'école pyrrhonienne sont d'un parfait à propos, et ἐχθὲς καὶ πρώην reçoit un sens raisonnable, dès qu'on le rapporte à un philosophe dont Aristoclès aurait pu dire : il florissait dans le siècle dernier.

On pourrait élever une dernière difficulté à propos du catalogue que Diogène nous a donné des philosophes de l'école de Pyrrhon depuis le fondateur jusqu'à Sextus Empiricus et son disciple Saturninus. D'après Diogène, voici l'ordre où ces personnages se sont succédé (*a*) :

Pyrrhon,
Timon de Phlionte,
Euphranor de Séleucie,
Eubulus d'Alexandrie,
Ptolémée,
Héraclide,
Ænésidème de Gnosse,
Zeuxippe Politès,
Zeuxis,
Antiochus de Laodicée,
Ménodote de Nicomédie

(*a*) Laert. liv. IX. 12, p. 265-266. (Ed. de Lond. 1664).

Hérodote de Tarse,
Sextus Empiricus,
Saturninus de Cythénée.

D'après ce catalogue, entre Ænésidème et Pyrrhon, il s'est écoulé cinq générations de philosophes ; et il se trouve justement qu'entre Ænésidème et Sextus pareil nombre de générations se sont succédé. Or, la date de Pyrrhon a été fixée avec sûreté de 380 à 288 av. J.-C. Et celle de Sextus, quoique un peu incertaine, a pu l'être également par la sagacité des critiques au commencement du IIIe siècle de l'ère chrétienne. Il pourrait donc sembler raisonnable de placer Ænésidème dans l'ordre chronologique à une distance égale de Sextus et de Pyrrhon, c'est-à-dire au temps d'Antiochus et de Cicéron, ce qui s'accorderait avec l'opinion de Fabricius. Mais il faut observer que cette façon mathématique de traiter de semblables questions est la chose du monde la plus chanceuse. De plus, il n'est pas sûr que la liste de Diogène soit complète. Agrippa n'y est pas nommé, ce qui est une grave lacune ; et en outre Diogène lui-même rapporte(*a*) que, suivant le pyrrhonien Ménodote, fort compétent sur ce point, l'école de Pyrrhon fut quelque temps interrompue après Timon, jusqu'au moment où Ptolémée de Cyrène la reprit.

Nous persistons donc, sans nous arrêter à cette objection, à rejeter avec Ritter (*b*) l'opinion de Fabricius, qui n'oppose à un passage décisif d'Aristoclès et aux inductions légitimes tirées du témoignage de Cicéron que la

(*a*) Laert. liv. IX, p. 265.
(*b*) *Hist. de la phil. anc.* IV, p. 222.

conséquence arbitraire d'un texte de Photius mal interprété. Au contraire, en fixant l'époque d'Ænésidème au commencement du 1er siècle de l'ère chrétienne, on a l'avantage de s'appuyer de tous les témoignages en les conciliant tous.

Les historiens de la philosophie ne sont guères plus d'accord sur la patrie d'Ænésidème que sur l'époque où il florissait. Les uns le font naître à Alexandrie (*a*), les autres à Ægé en Achaïe (*b*), les autres à Gnosse, dans l'île de Crète (*c*).

Ceux qui soutiennent la première opinion se fondent sur le passage d'Aristoclès déjà cité (*d*) : ἐχθὲς καὶ πρώην ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῇ κατ' Αἴγυπτον Αἰνησίδημος. Mais d'abord Aristoclès ne dit pas qu'Ænésidème soit né à Alexandrie, et de plus Diogène Laërce dit positivement le contraire, Αἰνησίδημος Κνώσσιος, ὃς καὶ Πυῤῥωνείων λόγων ὀκτὼ συνέγραψε.

Il n'est pas difficile de concilier ces deux témoignages (*e*). Ænésidème était de Gnosse en Crète, comme l'assure Diogène Laërce ; mais il enseigna à Alexandrie, comme le rappelle Aristoclès. Et en effet, ce n'est pas dans son obscure patrie qu'Ænésidème pouvait songer à relever une école déchue et à créer un mouvement philosophique de quelque portée. Il dut se sentir entraîné vers la cité philosophique par excel-

(*a*) Voy. Bruck. *Hist. crit.* I, 1328.
(*b*) Phot. *Myriob.* l. l.
(*c*) Laert. IX, 12, p. 265.
(*d*) Arist. ap. Euseb. *Præp. Evang.* XIV, 18.
(*e*) Vid. Is. Casaub. ad Laert. IX, 12.—Menag. ibid.

lence. Or Athènes qui long-temps avait été cette cité, venait de perdre avec les restes de sa liberté cette haute suprématie intellectuelle qui ne survit pas à une grandeur politique éclipsée. Déjà le fondateur de la dernière Académie désertait la patrie de Platon (*a*) pour Alexandrie, devenue la nouvelle Athènes. Ænésidème l'y suivit bientôt après pour porter les derniers coups au dogmatisme qui déclinait et féconder à son propre insçu les germes d'un dogmatisme nouveau.

Nous ne dirons qu'un mot du passage de Photius qui a induit à supposer qu'Ægé fut la patrie d'Ænésidème Αἰνησίδημος ὁ ἐξ Αἰγῶν, dit Photius. Ménage propose de lire ἐξ Αἰγύπτου, au lieu de ἐξ Αἰγῶν. Mais cette altération d'un texte bien établi est arbitraire, et il nous paraît plus sage de penser que Photius s'est trompé sur ce point comme sur tant d'autres.

Proposons-nous maintenant de retrouver et de réunir ce qui nous reste des ouvrages d'Ænésidème.

Aucun des nombreux écrits qu'il a composés n'est parvenu jusqu'à nous. S'il en est un dont la perte soit particulièrement regrettable, c'est sans contredit l'ouvrage en huit livres intitulé Πυῤῥώνειοι λόγοι (*b*) ou Πυῤῥωνίων λόγοι (*c*). Ænésidème y soumettait à un examen régulier toutes les questions philosophiques et tous les systèmes, s'efforçant d'imposer aux philosophes et à l'esprit humain lui-même, comme leur commune loi, la contradiction universelle. C'est dans cet ouvrage que

(*a*) Cic. *Acad. Qu.* II, 4.
(*b*) Photius, p. 169, Bkk.
(*c*) Laert. IX, p. 268.

le scepticisme absolu, qui n'avait paru jusqu'alors qu'un accident et presque une folie, s'éleva pour la première fois, de l'humble rang d'une tradition dédaignée à celui d'une doctrine philosophique organisée, d'un système vaste et complet.

S'il faut renoncer aux lumières qu'eût jetées sans doute sur les systèmes philosophiques de l'antiquité la conservation d'un tel monument, essayons du moins d'en rassembler les débris dispersés, afin d'y ressaisir la pensée fondamentale du sceptique ingénieux et profond qui le composa.

Photius nous a conservé dans sa *Bibliothèque* (*a*) un extrait assez étendu du Πυῤῥωνίων λόγοι. Cet extrait fait connaître avec précision le caractère propre du scepticisme d'Ænésidème, le plan de l'ouvrage, et ses divisions principales. Nous trouverons là, dans la suite de ce travail, une excellente base pour reconstruire la doctrine d'Ænésidème. Mais l'extrait de Photius n'est qu'une sorte de cadre à peu près vide. Il faut le remplir.

Nous savons qu'Ænésidème a attaché son nom à la discussion du problème de la causalité. Dirigeons de ce côté nos premières recherches.

Nous trouvons dans Sextus un passage très-étendu, où la question de la causalité est traitée avec une subtilité, une régularité et une profondeur singulières (*b*). Si

(*a*) Phot. cod. 212. p. 169-171. Bekk. — p. 542-544 Hæsch.

(*b*) Sext. *Adv. Math.* p. 345, B. Je cite ici et partout ailleurs l'édition de Genève et Paris, 1621, n'ayant pu avoir à ma disposition celle de Fabricius que j'ai seulement consultée.

nous parvenions à nous assurer que Sextus a emprunté à Ænésidème le fond et même la forme de cette argumentation, nous croirions avoir restitué à l'habile sceptique la partie la plus originale de ses idées, et celle qui a le plus de droits à être conservée par l'histoire.

Sextus, dans son premier livre contre les physiciens, aborde le grand problème de l'existence des causes. Après quelques arguments où le sujet n'est qu'effleuré, il s'exprime ainsi : Ἀφελέστερον μὲν οὕτω τινὲς παραμυθοῦνται τὰ τοῦ ἐγκειμένου λόγου λήμματα· ὁ δὲ Αἰνησίδημος διαφορώτερον ἐπ' αὐτῶν ἐχρῆτο ταῖς περὶ τῆς γενέσεως ἀπορίαις. Τὸ γὰρ σῶμα τοῦ σώματος οὐκ ἂν εἴη αἴτιον, ἐπείπερ ἢ ἀγένητόν ἐστιν τὸ τοιοῦτον σῶμα... ἢ γενητόν. κτλ. Suit une argumentation où la notion de causalité décomposée dans tous ses éléments et considérée sous tous ses aspects est comme enlacée dans les nœuds de la dialectique la plus déliée. L'argumentation épuisée, le morceau se termine par ces paroles qui ont tout à la fois le caractère d'une conclusion et d'une transition : Τοίνυν οὐδὲ κατὰ διάδοσιν ποιεῖ τὸ αἴτιον· ᾧ ἕπεται, τὸ μηδ' ὅλως αἴτιον αὐτὸ τυγχάνειν. Ἔνεστι δὲ καὶ ἀπὸ τῆς ἀφῆς κοινότερον τῷ τε ποιοῦντι καὶ τῷ πάσχοντι ἐπαπορεῖν. Ἵνα γάρ κτλ. (*a*).

Il nous paraît certain que le morceau tout entier qui est compris entre ces deux passages appartient à Ænésidème. Car d'abord, dans le premier passage cité, Sextus indique positivement qu'après avoir emprunté les arguments qui précèdent à différents sceptiques qu'il ne juge pas à propos de nommer, il va maintenant suivre

(*a*) Sext. *Adv. Math.* p. 351, C.

les traces d'Ænésidème, et il est clair que s'il nomme Ænésidème, c'est à cause de la supériorité avec laquelle il a traité le sujet, διαφορώτερον ἐχρῆτο (*a*); de façon que cette longue argumentation qui se déroule immédiatement après, est opposée par sa profondeur et son étendue à tout ce qui précède, en même temps qu'attribuée expressément à Ænésidème. Ainsi, dans la pensée de Sextus, les premières objections n'étaient en quelque sorte qu'une escarmouche. C'est à Ænésidème qu'il veut laisser le soin et l'honneur d'engager sérieusement le combat.

Nous voilà donc conduits à une restitution importante presque sans effort. Et cependant un savant historien de la philosophie en conteste la légitimité (*b*). Voici son objection principale : Si l'on attribue à Ænésidème le morceau qui suit le passage où son nom est cité, il n'y a pas, suivant H. Ritter, de raison pour en limiter l'étendue, ce qui conduit de proche en proche à l'absurde conséquence de substituer Ænésidème à Sextus dans toute la suite de l'ouvrage.

Mais cette objection ne peut nous arrêter. L'argumentation développée dans Sextus est comme une chaîne dont tous les anneaux sont étroitement liés. Si l'on reconnaît que la première partie en est empruntée à Ænésidème, il faut lui faire honneur de tout le reste.

(*a*) Fab. *ad Sext. l. c.* entend ainsi διαφορώτερον: *pluribus et in varias species adornatis argumentis.* Qu'on l'entende de cette façon ou comme nous faisons, notre conclusion subsiste.

(*b*) Ritter. *Hist. de la phil.* tom. IV. page 228.

On dit maintenant : où vous arrêterez-vous? Nous répondons : avec l'argumentation elle-même.

La question se réduit à déterminer le point précis où finit l'argumentation , et il ne peut y avoir là-dessus que des dissidences d'opinion peu sérieuses.

Fabricius (*a*) est d'avis que l'on doit attribuer à Ænésidème tout le morceau compris entre les lignes où se trouve son nom et les mots *τὸ μὲν οὖν ποιοῦν αἴτιον οὕτω καὶ κατ'ἰδίαν καὶ κοινῇ μετὰ τοῦ πάσχοντος ἀπορεῖται · ἄπορος δὲ ἔστι κατ'ἰδίαν καὶ ὁ περὶ τοῦ πάσχοντος λόγος* (*b*).

La raison qui sans doute a déterminé Fabricius, c'est que la question de la causalité n'est complètement épuisée qu'à cet endroit. Mais, il faut user ici d'une critique plus sévère. Dans un écrit de Sextus, on n'est fondé à mettre positivement sur le compte d'Ænésidème que ce qu'il est impossible d'attribuer à un autre que lui. Or, à la rigueur, l'argumentation d'Ænésidème peut être considérée comme terminée aux mots déjà cités : *τοίνυν οὐδὲ κατὰ διάδοσιν κτλ.*, lesquels ont le double caractère d'une conclusion et d'une transition. Il est vrai que la question de la causalité n'est pas absolument abandonnée après ces paroles ; mais elle est envisagée sous de nouveaux aspects, et la discussion qui suit perd sensiblement en force et en profondeur. On ne peut donc l'ajouter sans une certaine réserve au morceau qui, suivant nous, revient seul de droit à Ænésidème.

Maintenant à quel ouvrage d'Ænésidème Sextus a-t-il emprunté cette citation? Il nous paraît à peu près cer-

(*a*) Fabr. *ad Sextum*, p. 597.

(*b*) Sect. 266 de l'éd. Fabric.—*Adv. Math.* VIII. 353, A. Ed. Gen. et Par.

tain que c'est au cinquième livre des Πυῤῥώνειοι λόγοι. Photius dit en effet dans son extrait (*a*) : Προβάλλεται δὲ αὐτῷ καὶ ὁ πεμπτός λόγος τὰς κατὰ τῶν αἰτίων ἀπορητικὰς λάβας, μηδὲν μὲν μηδενὸς αἴτιον ἐνδιδοὺς εἶναι κτλ. Cette indication se rapporte à merveille à l'argumentation développée ou plutôt copiée par Sextus, et j'ajoute qu'elle confirmerait au besoin la légitimité de la restitution qui vient d'être opérée.

Photius ajoute : ἠπατῆσθαι δὲ τοὺς αἰτιολογοῦντας φάσκων, καὶ τρόπους ἀριθμῶν, καθ'οὓς οἴεται αὐτοὺς αἰτιολογεῖν, ὑπαχθέντας εἰς τὴν τοιαύτην περιενεχθῆναι πλάνην.

Ces τρόποι dirigés contre les chercheurs de causes, αἰτιολογοῦντας, et qu'il ne faut pas confondre avec les δέκα τρόποι τῆς ἐποχῆς attribués aussi par quelques-uns à Ænésidème, ces τρόποι dont parle Photius sont évidemment ceux dont Sextus nous a donné l'énumération dans une de ses compilations (*b*) et qu'il copie évidemment dans Ænésidème (*c*). De façon qu'en réunissant le chapitre de Sextus où ces ὀκτὼ τρόποι sont développés et le grand passage sur la causalité, nous recomposons presque tout entier le livre le plus important du plus important ouvrage d'Ænésidème.

Nous croyons pouvoir effectuer encore deux restitutions tout aussi légitimes, quoique d'une moindre importance.

On trouve dans Sextus deux argumentations sceptiques, l'une contre la vérité, l'autre contre les signes; toutes deux, selon nous, reviennent à Ænésidème.

(*a*) Phot. loc. cit.
(*b*) *Pyrrh. Hyp.* I, 17.
(*c*) Fab. *ad Sext.* 44, Y.

Pour la seconde, qui a, nous le verrons, une portée considérable, le doute n'est pas permis. L'auteur en effet est cité ainsi que son ouvrage : ὁ γὰρ Αἰνησίδημος ἐν τῷ τετάρτῳ τῶν Πυῤῥωνείων λόγων κτλ. (*a*)

Pour la première, toute incertitude doit céder à un examen attentif.

Sextus dans son second livre contre les logiciens (*b*) entasse sur la question de la vérité un grand nombre d'arguments sceptiques qu'il puise, suivant sa coutume, dans la tradition. Puis, il continue en ces termes: δυνάμει δὲ καὶ ὁ Αἰνησίδημος τὰς ὁμοιοτρόπους κατὰ τὸν τόπον ἀπορίας τίθησιν. Εἰ γὰρ ἐστί τι ἀληθὲς, ἤτοι αἰσθητόν ἐστιν, ἢ νοητόν κτλ. (*c*). Nous n'hésitons pas à regarder le morceau qui suit jusqu'aux mots Αἱ μὲν καθόλου ἀπορίαι περὶ τοῦ ἀληθοῦς τοιαῦταί τινές εἰσιν (*d*) comme la propriété d'Ænésidème. Car, en thèse générale, Sextus n'est guère qu'un compilateur instruit (*e*). Loin de prétendre à l'originalité, comme on l'a dit, il s'efface sans cesse et ne parle presque jamais en son nom. Toujours à la trace de son école, il a du moins la modestie et la bonne foi d'en convenir. Lors donc qu'il cite un philosophe pyrrhonien dans le cours d'une argumentation, on peut se tenir pour à peu près sûr qu'il le copie ou le résume. A plus forte raison, quand il lui attribue expressément les pensées qu'il lui emprunte; et c'est le cas où nous sommes ici; le passage cité plus haut en fait foi. Nous remarquerons seulement que plusieurs parties de

(*a*) *Adv. Log.* II, p. 258, E.
(*b*) Loc. cit. p. 221-227.
(*c*) Loc. cit. p. 227, C.
(*d*) Loc. cit. p. 229, C.
(*e*) Voir notre Ch. VIII.

cette argumentation contre la vérité étant peu développées, il y a lieu de penser que Sextus n'a pas copié, mais résumé l'ouvrage d'Ænésidème.

Quel peut être cet ouvrage? très vraisemblablement le deuxième livre des Πυῤῥωνίων λόγοι. Car Photius nous apprend dans son extrait (*a*) qu'Ænésidème traitait de la Vérité dans le second livre : Ἐν γὰρ τῷ δευτέρῳ κατὰ μέρος ἤδη ἀρχόμενος ἐπεξιέναι τὰ ἐν κεφαλαίῳ εἰρημένα περί τε ἀληθῶν καὶ αἰτίων διαράμβανει κτλ.

Ce sont là les seuls morceaux de quelque étendue qui nous restent des écrits d'Ænésidème.

Il est certain pourtant qu'indépendamment du Πυῤῥώνειοι λόγοι, il avait composé plusieurs autres ouvrages, l'un Περὶ ζητήσεως, l'autre Περὶ σοφίας, tous deux cités par Diogène Laërce et nettement distingués des Πυῤῥώνειοι λόγοι (*b*). C'est vraisemblablement dans quelqu'un de ces ouvrages, ou peut-être dans l'un et dans l'autre, qu'Ænésidème sortant, par une singulière évolution dont nous aurons à nous demander compte, de l'école de Pyrrhon pour entrer dans celle d'Héraclite, exposait sur les questions du temps (*c*), du mouvement (*d*), des éléments du langage (*e*), sur l'être (*f*), le tout et la partie (*g*), sur la raison individuelle et la raison générale (*h*), ces théories souvent si obscures dont nous retrouvons dans Sextus quelques vestiges indécis.

(*a*) Phot. p. 170, Bekk.
(*b*) Laert. IX. 11. p. 263.
(*c*) *Adv. phys.* II. p. 417, A, B.—Cf. *Hyp. Pyrr.* III. 17, p. 138, C.
(*d*) *Adv. phys.* p. 386, E.—Ibid. p. 387, A, B.
(*e*) *Adv. phys.* II, p. 417, A, B.
(*f*) *Adv. phys.* II, p. 419, D.
(*g*) *Adv. phys.* p. 363, D.
(*h*) *Adv. Log.* p. 222, B.

Quant aux στοιχειώσεις dont parle avec tant de colère le très-zélé dogmatique Aristoclès, κακαὶ στοιχειώσεις (*a*) et à la πρώτη εἰσαγωγή citée par Sextus (*b*), sont-ce là des ouvrages distincts ou bien des façons particulières de désigner les Πυῤῥώνειοι λόγοι et les traités Περὶ σοφίας et Περὶ ζητήσεως, ou encore, sont-ce des parties de ces divers ouvrages? Ces questions sont de si peu d'intérêt qu'il n'y a pas lieu de regretter qu'elles soient insolubles.

Enfin, l'ouvrage cité par Diogène (*c*) et Aristoclès (*d*) sous ce titre : ἐν τῇ εἰς τὰ Πυῤῥώνεια ὑποτυπώσει, était-il différent ou non des Πυῤῥώνειοι λόγοι. Ce qui pourrait faire admettre avec Fabricius (*e*) et malgré l'opinion de Ritter (*f*) la distinction de deux ouvrages, c'est que les δέκα τρόποι τῆς ἐποχῆς étaient développés, au témoignage d'Aristoclès (*g*), ἐν τῇ εἰς τὰ Πυῤῥώνεια ὑποτυπώσει, et que nous n'en trouvons aucune trace dans l'extrait donné par Photius des Πυῤῥώνειοι λόγοι.

Du reste, comme nous ne possédons pas une ligne de l'hypotypose d'Ænésidème, en supposant qu'elle ait été un ouvrage à part, il est parfaitement inutile d'insister sur ce point.

(*a*) Arist. ap. Euseb. *Præp. Evang.* XIV, 18.

(*b*) Sext. *Adv. phys.* II, p. 417, A.

(*c*) Laert. IX. 11, p. 256.

(*d*) Arist. ap. Euseb. *Præp. Evang.* XIV, 18.

(*e*) Fabr. *ad Sext.—Adv Log.* II.

(*f*) *Hist. de la phil. anc.* tom IV, p. 227.

(*g*) Arist. l. c.—Aristoclès dit ἐννέα τρόπους, ce qui a fait croire qu'il avait réduit à neuf les δέκα τρόποι τῆς ἐποχῆς. Mais il est certain que le texte d'Aristoclès a été altéré, ou qu'Aristoclès se trompe, car Sextus (*Adv. Logicos*, p. 201, A) cite les δέκα τρόποι exposés par Ænésidème, et Diogène Laërce mentionne expressément son dixième τρόπος. Laert. IX, 11.

En résumé, des huit livres dont se composait le Πυῤῥώνειοι λόγοι, nous sommes parvenus à retrouver pour le fond des idées, sinon pour leur exposition développée :

Le Ier livre, dans le résumé net et précis de Photius ;

Le IIe livre, dans Sextus *Adv. log.* II, p. 227, C à 229, C.

Le IVe livre, dans Sextus *Adv. log.* II, p. 258, E.

Le Ve livre, 1° dans Sextus *Adv. phys.* 545, B à 551, C.
2° dans Sext. *Pyrrh. Hyp.* I, 17.

Pour les VIe, VIIe et VIIIe livres qui traitaient, au rapport de Photius (*a*) les questions morales, nous sommes réduits au résumé du *Myriobiblion* et à quelques indications de Diogène Laërce (*b*) et de Sextus (*c*).

Quant aux traités περὶ ζητήσεως et περὶ σοφίας, on peut avec vraisemblance y rapporter les indications dispersées çà et là du dogmatisme héraclitéen d'Ænésidème (*d*).

Voilà les débris de la doctrine d'Ænésidème que le temps a épargnés. La critique, après les avoir recueillis, doit les féconder et restituer autant que possible dans ses traits essentiels la pensée dont ils sont restés les uniques dépositaires.

Mais, avant d'exposer avec étendue la doctrine d'Ænésidème et de la soumettre à une discussion approfondie, il est nécessaire, pour en saisir l'esprit et le sens, pour en mesurer la juste portée, comme aussi pour en apprécier plus tard l'influence historique, de reconnaître attentivement ses origines.

(*a*) Loc. cit. p. 170-171.
(*b*) Laert. IX, 12.
(*c*) *Adv. phys.* II, p. 446, B.
(*d*) Voir les end. cités plus haut.

CHAPITRE II.

DU SCEPTICISME EN GRÈCE AVANT ÆNÉSIDÈME.

Quand Ænésidème vint à Alexandrie fonder son enseignement, l'école pyrrhonienne qu'il rajeunit et releva, avait déjà trois siècles d'existence. Nous devons remonter à l'origine de cette école trop dédaignée, reconnaître son vrai caractère et la suivre dans ses fortunes diverses, si nous voulons estimer à son juste prix l'œuvre philosophique de son second fondateur, et mesurer la part qu'il prit à sa destinée.

L'école pyrrhonienne est dans l'antiquité l'école sceptique par excellence. Nous pensons même qu'à parler rigoureusement, il n'y a eu en Grèce d'école vraiment sceptique que celle-là.

Quoique de très-savants hommes, Cicéron (*a*), Sénèque (*b*), Sextus (*c*), et à une autre époque, Bayle (*d*),

(*a*) *Ac. qu.* I. 13.—II, 28.
(*b*) *Epist.* 88.
(*c*) *Adv. Math.* p. 146, C.
(*d*) *Dict.* Art. Xénoph. et Zénon d'Eléc.

Brucker (*a*), Stæudlin (*b*), aient cru voir apparaître le scepticisme, dès l'origine de la philosophie grecque, dans la doctrine des Eléates, dans celles d'Héraclite et de Démocrite, on est généralement d'accord aujourd'hui, grâce aux efforts d'une critique plus éclairée, pour restituer à ces grands systèmes leur caractère éminemment dogmatique.

Mais un préjugé subsiste encore : c'est que la Sophistique, la seconde et la troisième Académies furent des écoles sceptiques (*c*). Nous ne pouvons donner les mains à cette opinion, et il nous parait nécessaire ici de la combattre.

La même confusion d'idées qui a fait enrôler Xénophane et Zénon d'Elée parmi les sceptiques, a associé dans les esprits Pyrrhon avec Gorgias, Ænésidème avec Carnéade. Nul doute que Gorgias n'ait préparé Pyrrhon, et Carnéade Ænésidème, mais la vérité est que les écoles de ces philosophes n'ont pas cessé de se combattre, et qu'elles diffèrent de tout point, soit par la nature des doctrines, soit par l'influence qu'elles ont exercée sur le développement de la philosophie grecque.

Il semble que deux choses profondément distinctes n'aient pas été suffisamment démêlées, je veux dire, l'esprit critique et négatif, et l'esprit sceptique proprement dit; et cependant, il y a la même différence entre ces deux directions de la philosophie qu'entre ces deux opérations de l'esprit, la négation et le doute. Selon nous,

(*a*) *Hist. crit. phil.* I, 1170.
(*b*) *Geschichte und Geist der Sceptic.* Per. I et II.
(*c*) Tennemann. *Man. de l'hist. de la phil.* I, 228 sqq.

une seule école en Grèce a professé le doute, c'est l'école pyrrhonienne. Deux esprits éminents ont seuls compris et organisé la philosophie du doute, savoir, Pyrrhon et Ænésidème.

Il nous importe d'établir solidement ces deux points. Car si l'esprit et le rôle de l'école pyrrhonienne étaient méconnus, on ne comprendrait plus ni l'esprit ni le rôle du scepticisme d'Ænésidème. Cette introduction sera donc consacrée à un double objet :

1° Eclairer l'origine et déterminer le vrai caractère de l'école pyrrhonienne en la distinguant fortement de toutes les autres, particulièrement de l'école des Sophistes, de la seconde et la troisième Académies.

2° Décrire le mouvement et marquer le progrès du scepticisme en Grèce, depuis Pyrrhon jusqu'à Ænésidème.

C'est un point désormais acquis à l'histoire de la philosophie que Xénophane et Zénon d'Elée n'ont été sceptiques à aucun titre; mais qu'ils ont servi tout au contraire, celui-là à fonder, celui-ci à défendre le dogmatisme le plus absolu et le plus exclusif qui fut jamais (*a*).

Mais, dit-on, ces deux philosophes niaient pourtant le mouvement. Je réponds : si l'on veut que nier, ce soit faire acte de scepticisme, voilà Parménide sceptique; car lui aussi a nié le mouvement (*b*). Mais à ce

(*a*) Voir les art. Xénophane et Zénon d'Elée, dans les *Nouv. fragm. philos.* de M. Cousin, Tom I.

(*b*) Sext. *Adv. Math.* 388, A.

compte, Héraclite est un autre sceptique ; car il a pensé que tout s'écoule et a nié l'être absolu (*a*). Et où trouvera-t-on un philosophe qui ne soit pas sceptique? tout dogmatisme, si profond et si vaste qu'on le suppose, n'est-il pas toujours plus ou moins exclusif, c'est-à-dire plus ou moins négatif? Identifier le doute et la négation, c'est identifier le dogmatisme et le scepticisme, c'est tout confondre.

Au lieu de raisonner ainsi : les Eléates nient le mouvement, Héraclite nie l'être absolu; donc Héraclite et les Eléates sont sceptiques; il fallait dire : puisque les Eléates nient le mouvement, c'est qu'ils n'ont aucun doute sur l'impossibilité du mouvement. Puisque Héraclite nie l'être absolu, c'est qu'il n'a aucun doute sur l'impossibilité de l'être absolu. Donc Héraclite et les Eléates ne sont point sceptiques.

Et cependant, il est vrai de dire que l'école d'Elée et celle d'Héraclite ont puissamment servi, quoiqu'à leur insçu, la cause du scepticisme, et lui ont mis aux mains la plupart des instruments de guerre qu'il a tournés ensuite contre elles-mêmes. Ainsi, la Sophistique s'est emparée des arguments de Zénon contre le mouvement, et leur attribuant une portée absolue que l'habile Eléate ne leur donnait pas, elle s'en est servie pour battre en brèche le dogmatisme Ionien (*b*). Plus tard, l'école Mégarique s'appropria ces arguments subtils, en les compliquant encore des nœuds inextricables de sa dialectique (*c*). Enfin, le pyrrhonisme en hérita, et dans

(*a*) Plat. *Theæt.*—Cf. Sext. *Hyp. Pyr.* I, 29. II, 6. III, 15.
(*b*) Arist. *de Xén. Zen. et Gorg.* 5.
(*c*) Sext. *Hyp. Pyrr.* III, 7.—Cf. *Adv. Math.* 388, B. *Hyp. Pyr.* II, 22.

un tout autre but que les sophistes et Euclide, sut comme eux les faire tourner à ses fins (*a*). De même, Protagoras mit le système d'Héraclite au service de ses propres vues (*b*). De la mobilité universelle, il déduisit habilement l'universelle relativité, et par une conséquence inévitable, l'égale valeur des assertions contradictoires. Vint alors l'école de Pyrrhon qui, prenant acte de tout cela, institua son ἐποχή, à égale distance de l'affirmation et de la négation, sur la ruine de tous les systèmes.

A ce point de vue, qui est celui des faits et des témoignages, la Sophistique prépare le scepticisme, mais elle s'en distingue.

Attachons-nous à marquer et à établir cette différence, et pour cela, jetons un coup-d'œil attentif sur les doctrines des sophistes les plus célèbres et les plus sérieux.

Les sophistes étaient de ces hommes avides et déliés, comme il en naît aux âges de profonde corruption. Courtisans du vice, ils flattèrent en esclaves les mauvaises passions de leur temps, comptant bien asservir les âmes après les avoir abaissées. Dans un siècle de superstition, ils eussent poussé la dévotion jusqu'au fanatisme ; mais l'esprit du temps était libre ; ils furent esprits-forts (*c*). La jeunesse d'alors était amoureuse d'une science brillante et frivole ; ils affectèrent l'universa-

(*a*) *Adv. Math.* 392 sqq.
(*b*) Ibid. 148 sq.
(*c*) Sext. *adv. Math.* p. 319, B.—Cf. Cic. *De Nat. Deor.* I, 2.

lité *(a)*. Citoyens de républiques démocratiques où la parole, c'était le crédit, ils asservirent la pensée à une rhétorique menteuse dont le chef-d'œuvre était de fortifier les mauvaises causes et d'affaiblir les bonnes, afin d'avoir toujours raison.

Ils surent comprendre que la philosophie était la plus grande force morale du temps, et en firent le premier ressort de leur entreprise. Leur tactique fut très-habile dans le choix des systèmes, et peut-être l'esprit du temps la conduisait-elle à leur insçu. Comme s'ils avaient voulu se partager le travail, ils mirent la main sur chacune des grandes doctrines dont la dissolution précoce était imminente, et démêlant avec une étonnante sagacité les côtés négatifs et les endroits faibles de ces doctrines, les tournant sans scrupule l'une contre l'autre, ils tendirent ouvertement par la confusion et la contradiction de toutes les idées à la négation universelle. Arrivés là, ils étaient sûrs d'avoir une raison à donner pour et contre tout. Leur philosophie était faite.

Gorgias partit de l'Eléatisme et le brisa contre le sensualisme Ionien. Protagoras adopta le système d'Héraclite pour en consommer la ruine.

Ecoutons Gorgias: « L'être n'est pas, dit-il. En effet s'il était, il serait éternel, ou engendré, ou l'un et l'autre. Or, ce qui est éternel n'a pas commencé, et par conséquent n'a pas de principe, et par conséquent est indéfini. Mais l'indéfini n'est nulle part. Car s'il était

(*a*) Plat. *Protag.* pas.

quelque part, il serait différent de ce en quoi il est, et il y aurait quelque chose de plus grand que lui. De plus, il ne peut être contenu dans lui-même. Car alors le contenant et le contenu, le corps et le lieu ne feraient qu'un, ce qui est impossible. Ainsi l'être, dans l'hypothèse qui le fait éternel, n'est nulle part et par conséquent n'est pas—En second lieu, l'être n'est pas engendré. Car, il serait engendré de l'être ou du non-être. Or, pour qu'il fût engendré de l'être, il faudrait que l'être existât déjà; et il ne peut pas non plus être engendré du non-être, car le non-être ne peut rien produire—Enfin, l'être ne peut être tout-à la fois éternel et engendré. Donc l'être n'est point.

« Autre preuve que l'être n'est point. L'être est un ou plusieurs. Or, l'être ne peut être qu'une quantité, un continu, une grandeur ou un corps; et rien de tout cela n'est un. De plus l'être ne peut être plusieurs. Car, s'il n'y a plus d'unité, il ne peut plus y avoir de pluralité (*a*). »

Le caractère de cette argumentation, au premier abord, est Eléatique. Mais quand on y regarde de près, on y voit les principes sensualistes réunis par un monstrueux assemblage aux dogmes de Parménide, pour les détruire et se détruire eux-mêmes du même coup. L'être, dit Gorgias, est engendré ou éternel. Il ne peut être engendré; j'en appelle à Parménide. Il ne peut être éternel, car tout ce qui est a commencé d'être; demandez à Héraclite.

Je n'ai trouvé nulle part en traits plus sensibles le ca-

(*a*) Sext. *Adv. Math.* p. 149 sq —Cf. Arist. *de Xen. Zén. et Gorg.* 5.

ractère de cette dialectique toute négative qui dissolvait pour ainsi parler chaque système en y infiltrant tous les autres.

Le résultat définitif est celui-ci (*a*) : toute vérité, tout être sont absolument impossibles.

Suivons maintenant Protagoras dans une autre voie. Connaître, dit-il, c'est sentir ; or, quel est le caractère de la sensation ? c'est de varier à l'infini suivant les dispositions de l'être sensible. Chacun connaît donc à sa façon, et chacun est bon juge et seul juge de sa façon de connaître. Ce qui est vrai pour celui-ci peut donc être faux pour celui-là et incertain pour un troisième. Tout le monde a tort, et tout le monde a raison. A ce compte, toute chose est et n'est pas tout à la fois ; elle est ceci, et elle est cela ; et elle n'est aussi ni l'un ni l'autre. C'est ce que Protagoras exprimait en disant que l'homme est la mesure de toutes choses ; des choses qui sont, en tant qu'elles sont ; et des choses qui ne sont pas, en tant qu'elles ne sont pas.

Aussi tout est relatif, parce que tout est sensible ; et tout est vrai parce que tout est relatif. Et comme tout est vrai, le oui est vrai comme le non (*b*).

Mais Gorgias dit-il autre chose ? Rien n'est, selon lui, et rien n'est vrai, ni le oui, ni le non. Or, qui ne voit que cette formule est identique à la précédente ? Si tout est vrai, rien n'est vrai, et si rien n'est vrai, on

(*a*) Sext. *Adv. Math.* p. 149 sq.—Cf. Arist. *de Xen. Zén. et Gorg.* 5.

(*b*) Sext. *Adv. Math.*, p. 148. sq.—Cf. Ibid. p. 205, C. ; p. 209, C ; p. 319, B.—Cf. Cic. *De Nat. Deor.* I, 2.

peut tout soutenir et par conséquent tout est vrai. Acceptez les deux alternatives contradictoires ou niez-les ; la vérité y succombe également, et le sens commun y reçoit pareil outrage.

Qu'on examine maintenant les doctrines de Métrodore de Chio (*a*), de Prodicus (*b*), d'Hippias (*c*), de Diagoras (*d*), d'Anaxarque (*e*), d'Euthydème (*f*), l'on y reconnaîtra le même esprit. Nulle part l'esprit de doute ; nulle part la suspension du jugement, le véritable esprit sceptique (*g*). Partout l'esprit critique et négatif poussé à ses dernières limites et déshonoré par l'effronterie.

Il est certain que le scepticisme serait sorti de bonne heure de cette dissolution générale des idées et des mœurs, si une grande révolution n'eût renouvelé dans ses sources l'esprit grec épuisé.

Socrate vint à propos. L'influence qu'a exercée ce grand homme est incalculable. Les sophistes régnaient en maîtres, il les discrédita ; la philosophie était mourante, il la ranima ; le scepticisme allait tout envahir, il l'arrêta pour un siècle. Accoucheur des esprits, sa méthode fit éclore tous ces beaux fruits que le doute eût desséchés dans leur germe. Apôtre de la vérité et

(*a*) Sext. *adv. Math.* p. 146, C.—Cf. Ibid. p. 153, A.—Cf. Cicer. *Acad. Quæst.* II, 23.

(*b*) Sext. *Adv. Math.* p. 311, B.—Cf. p. 317, D.

(*c*) Plat. *Hip. maj. et min.*

(*d*) *Hyp. Pyrr.* III, 24.—Cf. *Adv. Math.* 318.

(*e*) Sext. *Adv. Math.* p. 153, B.

(*f*) Sext. *Adv. Math.* p. 149, C.

(*g*) Ibid. p. 341, D.—Cf. *Hyp. Pyrr.* I, 32.

de la vertu, il rendit à la philosophie, dont la sainte image était obscurcie, son caractère auguste et respecté.

Socrate mort, plusieurs écoles se constituèrent; mais toutes ne tardèrent pas à s'éclipser devant les splendeurs naissantes de l'Académie et du Lycée. Toutefois, l'école Mégarique doit nous arrêter un instant; car elle aussi, comme celle des sophistes, a eu sa part d'influence sur la naissance et le progrès de la doctrine pyrrhonienne.

L'école de Mégare, c'est l'Éléatisme qui décline et s'altère sous l'influence des sophistes. Comme les Eléates, les Mégariques se distinguent par l'esprit dialectique. Sur les traces de Parménide et de Zénon, Euclide et Diodore (*a*) argumentent contre la sensibilité et le mouvement. Mais la dialectique de Mégare, travaillée sourdement par l'esprit sophistique, oublie trop souvent le point de vue sublime qui faisait la force des Eléates, et dès-lors, séparée de son principe, elle prend un caractère exclusivement négatif, argumente pour argumenter, se crée des embarras pour en triompher, surprend et éblouit l'esprit, au lieu d'y porter la lumière, s'enchante de la subtilité et de la souplesse de ses ressources, et n'est plus qu'un jeu d'esprit dangereux et frivole, tout-à-fait indigne d'hommes sérieux.

Déja Euclide (*b*) attaque la légitimité de la preuve et mérite le blâme sévère de Socrate. Eubulide tend sous

(*a*) Sext. *Adv. Math.* 396 sqq.
(*b*) Laert. II. p. 59, E.

les pas des philosophes ses piéges subtils, le Menteur, le Voilé, le Chauve, le Trompeur, le Cornu, ingénieuses puérilités (*a*). Stilpon combat vivement la théorie des idées, mais avec les armes d'Aristote. Homme grave d'ailleurs et de mœurs socratiques, on est surpris de le voir attaquer en sophiste la possibilité de réduire une idée inférieure à une idée supérieure (*b*), c'est-à-dire, le raisonnement dans son essence. Et voilà donc où parvient enfin cette aveugle et stérile dialectique de Mégare? à détruire le raisonnement, et partant, elle-même. Son point de départ est l'être; elle se perd dans le Nihilisme.

Et ici encore, comme dans la route que nous venons de parcourir, nous trouvons l'esprit négatif, dans toute sa force, dans tous ses excès; mais nous cherchons en vain l'esprit sceptique.

Pyrrhon tient à la fois de l'école Sophistique et de la Mégarique. Il est disciple d'Anaxarque (*c*) qui eut pour maître le sophiste Métrodore, et de Dryson (*d*) fils du mégarique Stilpon. Essayons de retrouver les traits un peu indécis de cet homme extraordinaire qui n'écrivit pas une ligne (*e*), et qu'après vingt siècles on n'a pas oublié; de cet homme qui le premier conçut et

(*a*) Laert. II. p. 60, A. Vid. Menag. ad Laert. p. 74.—Cf. Plat. *Euthyd.* —Cic. *Ac. qu.* IV, 26.

(*b*) Plut. *Adv. Colot.* 23.—Cf. Cic. *Ac. qu.* II, 23.

(*c*) Laert. IX. p. 252, E.

(*d*) Id. Ibid. Vide Menag. ad Laert.

(*e*) Laert. IX. p. 262, D.—Cf. Arist. ap. Euseb. *Præp.* XIV, 18. et Fabric. *Bibl. gr.* III, 620. Ed. Harl.

prit au sérieux l'idée sceptique, et la marqua si fortement de son empreinte qu'aujourd'hui encore elle porte son nom et parle son langage.

Pyrrhon commença ses études philosophiques par la lecture de Démocrite (*a*). Il s'attacha ensuite à l'école de Mégare et à celle des sophistes dont la dialectique stérile le dégoûta du raisonnement et de la science.

Fatigué des livres et des écoles, Pyrrhon voulut lire dans le grand livre du monde, et comme Descartes plus tard, il n'y recueillit que l'incertitude.

De retour en Grèce, il y retrouva ce qu'il y avait laissé. Au lieu de principes, l'orgueil et la lutte des systèmes, et partout, en apparence, la raison aux prises avec la raison. Platon était mort, et l'Académie, que la forte main du maître ne retenait plus sur ses mauvaises pentes, dérivait vers le Pythagorisme. Aristote, fatiguait de ses objections l'Académie affaiblie, et lui-même parvenait à peine à désarmer d'ardents contradicteurs. A côté de ces grandes écoles, les Cyniques étalaient le scandale de leur extravagant rigorisme, tandis que les disciples d'Aristippe, beaucoup moins épris de l'austérité, s'abandonnaient mollement à la vie avec les sens pour guide et le plaisir pour boussole.

A qui se fier, où se prendre dans cette universelle variété? Où trouver la sagesse? Dans l'affirmation? Dans la négation? Dans un autre parti?

Ce troisième parti, Pyrrhon a l'honneur de l'avoir conçu. Beaucoup de bons esprits avaient douté avant

(*a*) Laert. IX. p. 254, B.—Cf. Fabr. l. l.

Pyrrhon ; mais personne, avant lui, n'avait élevé le doute au rang d'une méthode. La gloire des philosophes est moins dans les idées qu'ils prennent pour drapeau que dans l'emploi qu'ils en savent faire. Pyrrhon aperçut le premier l'idée du doute régulier et systématique, et si la force lui manqua pour l'organiser fortement, il sut du moins l'exprimer avec une netteté supérieure.

Suivant Pyrrhon, aussitôt que la raison entreprend de percer les mystères qui l'environnent, elle s'embarrasse entre deux alternatives contradictoires où il lui est également impossible de se fixer. Les uns disent qu'il y a une vérité absolue, les autres le nient. Chacun donne ses raisons, et ces raisons se valent. Choisit-on la première alternative? On y trouve la lutte et la contradiction. Choisit-on la seconde? Même lutte, même contradiction. Prend-on le parti désespéré de les nier l'une et l'autre ou de les affirmer ensemble? On est accablé du poids de toutes deux. Que faire? Pyrrhon répond : s'abstenir, ἐπέχειν.

Mais, dira-t-on, il est impossible de s'abstenir en toutes choses. Un doute universel est le comble de l'extravagance; car s'il doute de soi, il est assez réfuté; et s'il s'affirme, voilà le douteur qui malgré lui ne doute plus et se condamne à l'affirmation, c'est-à-dire, à la contradiction.

Raisonner ainsi, c'est selon nous, ne pas entendre l'ἐποχή pyrrhonienne. D'ou vient cette ἐποχή? Des contradictions de la raison, ἀντίθεσις τῶν λόγων. Mais où se rencontre cette ἀντίθεσις? Est-elle universelle? Certai-

nement non. Elle est tout entière dans le domaine des choses obscures, ἄδηλα, c'est-à-dire, des essences, des rapports et des lois invisibles des êtres. Mais quant aux pures impressions de conscience, aux faits internes, elle n'y pénètre pas; en un mot, s'il est permis d'appliquer à une école de l'antiquité une terminologie toute moderne, le doute pyrrhonien est tout entier dans la sphère de l'objectif; il n'atteint pas la région de la conscience et de la subjectivité.

Que ce soit là la doctrine avouée de l'école pyrrhonienne, c'est ce qui résulte évidemment de vingt passages décisifs de Sextus (*a*), confirmés pleinement par Diogène Laërce (*b*). Et si l'on doutait que cette doctrine fût déjà dans Pyrrhon, voici un témoignage qui trancherait la question. Pyrrhon admettait positivement un criterium; ce criterium, c'est l'apparence, τὸ φαινόμενον (*c*). Or, que signifie ce criterium de vérité dans la doctrine sceptique par excellence? Est-ce un criterium absolu, au sens où un matérialiste eût pu l'admettre? Il est trop clair que non. Il s'agit donc ici d'un criterium purement subjectif. Pyrrhon doute absolument de tout ce qui dépasse la conscience; mais comme Pyrrhon n'est pas un sophiste, il ne doute pas de son doute, il ne doute pas de la conscience.

Ce point est capital. Ne craignons pas d'y insister encore.

Les sens disent que la nature est pleine de vie et de

(*a*) Sext. *Hyp. Pyrrh.* I, 11, 13; Ibid. p. 13, A. p. 28, D. Ibid. 31, 32. *Adv. Math.* p. 143.

(*b*) Laert. IX. p. 262, E.

(*c*) Laert. IX. p. 263, B.

mouvement. Parménide démontre que le mouvement et la vie sont impossibles. Voilà *l'antithèse*. Gorgias et Protagoras la résolvent en disant, l'un : il n'est pas vrai qu'il y ait du mouvement; il n'est pas vrai non plus que le mouvement soit impossible; car rien n'est vrai. — L'autre : Il est vrai qu'il y a du mouvement ; il est également vrai qu'il n'y en a pas ; car tout est vrai. — Pyrrhon, témoin de ce conflit, en prend acte, et s'abstient purement et simplement, οὐδὲν ὁριζει.

Il ne nie pas, il ne doute pas que le mouvement n'apparaisse aux sens ; c'est un fait. Il ne nie pas, il ne doute pas que la démonstration de Parménide ne semble irréfutable à l'entendement ; c'est un autre fait. Il ne nie pas, enfin, il ne doute pas que les solutions de Protagoras et Gorgias n'aient l'air d'être contradictoires. C'est encore un fait, un fait de conscience, un fait qui est au-dessus de la négation et du doute. Mais maintenant, y a t-il du mouvement, absolument parlant? Il en doute. N'y en a-t-il pas? il en doute. Le mouvement est-il tout ensemble et n'est-il pas ? il en doute encore. Et ainsi, Pyrrhon évite la contradiction. Car que le miel paraisse tantôt doux et tantôt amer, il n'y a là que deux apparences successives ; il n'y a pas de contradiction. La contradiction commence quand on veut prononcer absolument sur la douceur où l'amertume du miel. Et là, suivant Pyrrhon, elle est ou du moins elle paraît inévitable (*a*).

Et qu'on le remarque bien. Pyrrhon ne déduit pas l'ἐποχή de l'impossibilité absolue de nier ou d'affirmer,

(*a*) *Adv. Math.* 388, B, C.—Cf. 391, E.

comme on déduit une conséquence de ses prémisses. Et tout en affirmant l'ἐποχή, il ne lui donne pas une valeur absolue et objective. Ce seraient là deux contradictions, puisque Pyrrhon n'admet ni la légitimité du raisonnement, ni l'existence absolue de quoi que ce puisse être.

En disant : Οὐδὲν μᾶλλον, Οὐδὲν ὁρίζω, Pyrrhon exprime un fait, et rien de plus. Ce n'est pas une déduction logique, mais une apparence. Et Pyrrhon n'admet pas la réalité absolue de cette apparence ; il la donne comme subjective et ne l'affirme qu'en tant que subjective. En elle-même et absolument parlant, est-elle quelque chose? Pyrrhon ne le nie pas, mais il ne l'affirme pas ; il n'en sait rien. C'est dans ce sens subtil, mais juste, qu'il faut entendre cette opinion pyrrhonienne que l'ἐποχή s'applique à elle-même et qu'en parlant de l'οὐδὲν μᾶλλον, on peut dire aussi : οὐδὲν μᾶλλον (*a*).

Tel est le vrai caractère, telle est l'exacte portée de l'ἐποχή pyrrhonienne (*b*), si généralement mal comprise.

Mais cette ἐποχή n'est pas seulement une règle spéculative. C'est encore un principe pratique. En effet, l'ἐποχή en préservant de la contradiction donne à l'âme la paix et la sérénité, ἀπάθεια, ἀταραξία. Celui qui cherche à des problèmes insolubles une solution dogmatique, positive ou négative, se tourmente de sa chimère. Le douteur, le vrai pyrrhonien, est au-dessus des orages. Il n'est pas insensible à la douleur et au plaisir ; mais il les subit avec calme, parce que là où son esprit dou-

(*a*) Sext. *Hyp. Pyr.* 1, 30.
(*b*) Ib. 19.—Cf. Ibid. 20, 21, 22, 23 sqq. —Cf. Laert. IX. p. 256, A.

te, son cœur est indifférent. L'ἀταραξία qui, suivant Timon, est comme l'ombre de l'ἐποχή (*a*), en est aussi le prix.

En deux mots, Pyrrhon part des antinomies de la raison spéculative, ἀντίθεσις τῶν λόγων, et il arrive en les constatant à l'οὐδὲν μᾶλλον. L'οὐδὲν μᾶλλον dans la science, c'est le doute, ἐποχή. Dans la vie, c'est l'indifférence, ἀπάθεια.

Est-il possible maintenant de confondre cette doctrine avec celle des Sophistes? Et d'abord, qu'y a-t-il entre ces rhéteurs décriés et sans foi, qui faisaient de la philosophie un vil trafic, et l'homme grave et sérieux, le sage respecté qu'Elis éleva à la dignité de grand-prêtre (*b*), qu'Athènes voulut adopter parmi ses enfants (*c*)? Les doctrines ne se ressemblent pas plus que les caractères. Certes, s'il est un sophiste habile et qu'on puisse être tenté de rapprocher de Pyrrhon, c'est Protagoras. Tous deux admettent l'apparence pour criterium de la science et de la vie. Mais si l'analogie est dans les mots, comme la différence est dans les choses! Y a-t-il rien au monde de plus contraire à la réserve pyrrhonienne que cette tranchante et hautaine formule où Protagoras est tout entier : l'homme est la mesure de toutes choses? Les sceptiques, loin d'adopter cette maxime dogmatique, la repoussent de toutes leurs forces (*d*). Ajoutez que les livres de Protagoras étaient

(*a*) Cic. *Ac. Quest.* II, 42.—Laert. IX, p. 263, E.—Cf. Sext. *Hyp. Pyr.* I, 12.

(*b*) Laert. IX, 253, D.

(*c*) Laert. IX, 253, F.—Voir Bayle. Art. *Pyr.* p. 735. nte II.—Cf. Isaac. Casaub. et Men. ad Laert.

(*d*) Sext. *Hyp. Pyr.* I, 32.

pleins d'affirmations systématiques comme celle-ci : Les apparences contradictoires ont leur raison commune dans la fluidité de la matière, ὑλη ῥευστή (*a*); la matière est un écoulement perpétuel de phénomènes; elle fait succéder des apparences nouvelles aux apparences détruites, sans fin et sans repos.

On dira que ce système conduit au Nihilisme. Nous l'accordons. Mais si le Nihilisme est le Dogmatisme en délire, il n'est toujours pas le Scepticisme.

Objectera-t-on enfin que les Sophistes niaient leurs propres négations, et par conséquent n'affirmaient pas plus que les Pyrrhoniens ; que Métrodore de Chio, par exemple, soutenait qu'on ne peut rien savoir, pas même que le savoir est impossible (*b*). Mais c'est à cause de cela même que je ne puis prendre la Sophistique au sérieux. C'est à cause de cela même que je la distingue du Scepticisme. Une négation qui se nie elle-même, un doute qui doute de soi et ne veut pas s'affirmer au moins comme doute, ce sont là des énormités où l'on ne peut tomber en conscience. Je dirai avec Pascal (*c*) : « La nature soutient la raison impuissante et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point. » Aucun sceptique de quelque portée et de quelque loyauté n'a nié la conscience. Hume est sceptique absolu en métaphysique; mais il reconnait les sensations et leurs copies (*d*). Kant qui dans la *Critique de la raison pure*, a élevé le scepticisme

(*a*) Sext. *Hyp. Pyr.* I, 32.
(*b*) Sext. *Adv. Math.* p. 153, A.
(*c*) *Pensées.* Partie II. Art. 1.
(*d*) Hume. *Essais philos.* Essai II.

ontologique à sa plus haute puissance , est dogmatique comme tout le monde dans la sphère de la subjectivité. Voilà le scepticisme sérieux et profond, le vrai scepticisme. Nous tenions à démontrer que Pyrrhon le premier l'a proclamé en Grèce, et nous allons établir qu'il n'est pas sorti de son école.

L'école fondée par Pyrrhon a duré six siècles. Mais si sa longue destinée n'a jamais été entièrement interrompue , il est certain qu'elle a subi de fréquentes éclipses. Depuis Pyrrhon jusques à Ænésidème , un seul homme s'est fait un nom dans l'école sceptique , c'est Timon le sillographe.

Poète satirique plutôt que philosophe, Timon (*a*) a servi à sa façon la cause du Scepticisme, mais il n'a rien ajouté de son propre fond à la doctrine de son maître. Au témoignage d'Aristoclès (*b*), il réduisait la philosophie à trois questions : 1° Quelle est la nature des choses? Il répondait qu'elle est pleine d'incertitude et de contradiction. C'est l'ἀντίθεσις de Pyrrhon. 2° Comment faut-il se comporter à cet égard ? Il faut douter. C'est l'ἐποχή. 3° Quelles sont les suites du parti qu'on aura pris ? Le doute mène à sa suite le calme et la sérenité. C'est l'ἀταραξία.

Si cette esquisse témoigne de la fidélité du disciple, elle fait peu d'honneur à son originalité (*c*). De Pyrrhon

(*a*) Voir sur Timon, l'article de M. Le Clerc, dans la Biog. univ.

(*b*) Apud Euseb. *Præp. Evang.* XIV, 18.

(*c*) Il paraît, d'après un passage de Sextus (*Adv. Math.* p. 414, A,) que Timon s'était occupé de la question du temps; et peut-être faut-il lui attribuer l'argumentation que donne Sextus pour prouver que le temps ne peut être ni divisible ni indivisible. Ceci n'est qu'une conjecture. Voy. Sext. *Adv. Math.* 138, A.

à Timon, le Scepticisme n'a donc pas fait un pas. Tout au contraire, il a perdu en gravité, et n'a rien gagné en étendue.

De Timon à Ænésidème, son déclin est encore plus rapide. Abandonné à des hommes sans nom (*a*), il languit et reste dans l'ombre. Trois écoles occupent et remplissent la scène de la philosophie, le Stoïcisme, l'Epicuréisme et la seconde Académie. Or, nous pensons que celle-ci est dogmatique aussi bien que les deux autres, quoique son dogmatisme ait un caractère opposé au leur. Ceci peut avoir l'air d'un paradoxe, et cependant, c'est le fait le plus simple emprunté aux plus sûrs témoignages de l'histoire.

Arcésilas introduisit dans l'Académie (*b*) une méthode nouvelle. Au lieu de dire son sentiment, il demandait celui de tout le monde (*c*). Il n'enseignait pas, il disputait. Dans cette inépuisable controverse, chaque système avait son tour, et celui d'Arcésilas était de détruire tous les autres.

On a cru dans l'antiquité qu'Arcésilas avait une doctrine positive (*d*); mais il a fallu ajouter qu'il la gardait

(*a*) Euphranor de Sélencie, Eubulus, Ptolémée, Sarpédon et Héraclide. Laert. IX, p. 265.

(*b*) Les uns admettent trois académies : la première, celle de Platon; la moyenne, celle d'Arcésilas; la nouvelle, celle de Carnéade et Clitomaque.— Les autres en admettent quatre; savoir, les trois précédentes, et une quatrième, celle de Philon et Charmide.—D'autres enfin reconnaissent une cinquième académie, celle d'Antiochus. Sext. *Hyp. Pyrrh.* I, 33.

(*c*) Cic. *De fin.* II, 1.

(*d*) Sext. *Hyp. Pyrrh.* I, 33.—Cf. Cic. *Ac. qu.* II. 18.—August. *Cont. Ac.* III, 20.

pour lui ou du moins qu'il la divulguait avec une confiance si discrète qu'il n'en a rien transpiré. Sa prétention avouée était de revenir à la dialectique de Socrate (*a*) ; mais il ne put s'y maintenir ; l'esprit négatif était déchaîné, il emportait tout. « Je ne sais rien, disait Socrate, excepté que je ne sais rien. » Mais dans sa pensée, celui qui sait cela est bien près d'en savoir davantage. Arcésilas gâte, en l'exagérant, cette excellente maxime. Il ne sait, dit-il, absolument rien, et son ignorance elle-même il fait profession de l'ignorer. Rien, à son avis, ne peut être compris, et cette universelle *incompréhensibilité* est incompréhensible comme tout le reste (*b*). Gorgias et Métrodore disaient-ils autre chose ?

Arcésilas n'épargnait personne. Mais il devait trouver son adversaire naturel dans le Stoïcisme, la plus forte doctrine du temps. Aussi, l'enseignement d'Arcésilas fut-il un duel de chaque jour avec Zénon.

La doctrine de Zénon reposait sur sa logique, qui elle-même avait pour base une théorie de la connaissance. Dans cette théorie, trois degrés conduisent à la science, l'*αἴσθησις*, la *συγκατάθεσις* et la *φαντασία* qui seule constitue une connaissance complète et certaine (*c*).

Otez la *φαντασία καταληπτική*, mesure et criterium de la vérité, c'en est fait de la logique stoïcienne, et

(*a*) Cic. *Ac. qu.* I. 13.—Cf. *De fin.* II, 1.
(*b*) Gellius. IX, 5.
(*c*) Cic. *Ac. qu.* II, 47.—Cf. Sext. *Adv. Math.* 166, B.

du Stoïcisme tout entier. Tout l'effort d'Arcésilas fut de prouver que ce criterium est insuffisant ou contradictoire. Il sut profiter habilement des objections accumulées par les Sophistes, les Mégariques et les Pyrrhoniens contre les intuitions sensibles (*a*), et y ajouta de son propre fonds plusieurs arguments qui trahissent une sagacité supérieure (*b*).

La φαντασία détruite, Arcésilas conclut à l'impossibilité de la connaissance et à la négation universelle (*c*).

Ceux qui veulent faire de lui un sceptique, s'appuient de ce qu'il employait le mot ἐποχή. Mais qu'importe qu'il ait pris le mot du scepticisme, s'il a laissé la chose? Le vrai sceptique est aussi loin d'Arcésilas que de Zénon. Zénon affirme l'existence de la vérité absolue, Arcésilas la nie ; le pyrrhonien se récuse, et renfermé dans la conscience, il doute de tout le reste.

Et il ne sert de rien de dire qu'Arcésilas après avoir nié la vérité, nie sa négation même (*d*). C'est un nouveau trait qui le rapproche des sophistes et l'éloigne de Pyrrhon. Car d'abord, cette négation redoublée est toujours une négation. Et puis, Pyrrhon, nous l'avons vu, est si loin de nier son doute qu'il l'affirme au contraire positivement, comme un fait de conscience inaccessible à l'ἐποχή.

Aussi, voyons-nous Timon épuiser contre Arcésilas

(*a*) Cic. *Ac. qu.* II, 17 sqq.—Ibid. 25, 26 sq.
(*b*) Sext. *Adv. Math.* 166.—Cf. Cic. *Ac. qu.* II, 24.—Voir notre Ch. IV.
(*c*) Sext. *Hyp. Pyrr.* I, 33.—Cf. Cic. *Ac. qu.* I, 13.
(*d*) *Ac. qu.* II, 9 sqq.—Cf. Gell. IX, 5.

la verve moqueuse de ses Silles (*a*). C'est qu'Arcésilas à ses yeux était plus qu'un dogmatiste ; c'était un transfuge. Un jour que le chef de l'Académie s'approchait de lui. « Esclave, lui dit-il, que viens-tu faire au milieu d'hommes libres. »

Les différences du Pyrrhonisme et de la seconde Académie ne s'arrêtent pas là. Arcésilas veut que le sage retienne toujours son jugement, parce que la vérité est incompréhensible ; mais le sage est homme ; il faut qu'il vive, il faut qu'il agisse. Arcésilas, à qui la vérité échappe, se réfugie dans la vraisemblance (*b*). Ce n'est pas qu'elle doive pénétrer dans nos jugements ; mais on en peut faire la règle de sa conduite.

Arcésilas n'oublie qu'une chose, c'est que la vraisemblance suppose la vérité, puisqu'elle se mesure sur elle. La certitude chassée de l'entendement, y rentre, malgré qu'on en ait, à la suite de la vraisemblance. Car s'il n'est pas certain qu'une intuition soit vraisemblable, elle ne l'est déjà plus. Que nous sommes loin de la rigueur de l'ἐποχή de Pyrrhon !

Après Arcésilas, l'Académie ne produisit aucun grand maître (*b*), jusqu'au moment où Carnéade vint jeter sur elle l'éclat de sa brillante renommée. Carnéade était le génie de la controverse. Une imagination vive, une merveilleuse souplesse, une ardeur, une subtilité, une fécondité inépuisables, la nature lui avait tout donné,

(*a*) Laert. IX, p. 265, C.

(*b*) Cic. *Acad. qu.* II, 11.—Cf. Sext. *Adv. Math.* p. 167, C.

(*c*) Arcésilas eut pour disciple Lacyde qui fut le maître d'Evandre. Celui-ci le fut d'Hégésinus, dont Carnéade reçut les leçons.

et l'art n'avait pas de secrets que Carnéade n'eût surpris. Vif, mobile, insaisissable, mordant, impétueux, sa parole perçait comme un glaive, et mettait tout en pièces. Capable de tout oser et de réussir à tout, il savait tout rendre vraisemblable, même l'absurde, et tout obscurcir, même l'évidence. Un jour, devant l'élite de Rome, qui, pour l'entendre, désertait ses fêtes (*a*), il peignit la justice avec une éloquence divine. Le lendemain, il démontra que la justice n'est qu'un mot vide de sens, et se fit applaudir du même auditoire (*b*).

Quelle doctrine eût subi impunément les attaques d'un tel adversaire? Le Stoïcisme faillit y périr. La lutte s'engagea encore sur la φαντασία καταληπτική (*c*), tant combattue par Arcésilas. Armé du sorite, son argument favori (*d*), Carnéade s'attacha à prouver qu'entre une aperception vraie et une aperception fausse, il n'y a pas de limite saisissable, l'intervalle étant rempli par une infinité d'aperceptions dont la différence est infiniment petite (*e*). Il alla jusqu'à combattre l'axiôme des mathématiques : Deux quantités égales à une troisième sont égales entr'elles (*f*). Or dégagez cet axiôme du caractère mathématique qui en voile la généralité, vous avez le principe de contradiction, qui, sous une forme logique, n'exprime rien moins que la foi de la raison en

(*a*) Lact. *Inst. div.* V, 15.—Cf. Plut. in *Cat. Maj.*
(*b*) Cic. *De Orat.* III, 18.
(*c*) Sext. *Adv. Math.* p. 212 sqq.
(*d*) Ibid. p. 339 sqq.—Cf. *Ac. qu.* II, 29 sqq.
(*e*) Cic. *Ac. qu.* II, 16.—Cf. Sext. *Adv. Math.* 167 sqq.
(*f*) Galen. De *opt. dic. gen.* dans l'éd. lat. de Sextus, p. 558.

elle-même. Le nier, c'est nier la raison, et atteindre la dernière limite et la suprême extravagance de la négation.

Carnéade n'hésita pas. Seulement, il fit une réserve pour la pratique. Déjà la théorie du *Vraisemblable* lui montrait la route de l'inconséquence ; il y suivit Arcésilas. Toutefois, disciple toujours original, il fit d'une opinion indécise un système régulier, et porta dans l'analyse de la probabilité, de ses degrés, des signes qui la révèlent, la pénétration et l'ingénieuse subtilité de son esprit (*a*). Mais à quoi sert tout l'esprit du monde, séparé du vrai ? La première condition d'une théorie de la probabilité, c'est une théorie de la certitude. Car, qu'est-ce que la probabilité, sinon une mesure? Et comment mesurer sans une unité? Or, ici, cette unité, c'est la certitude.

On n'échappe pas à la logique par l'inconséquence. Arcésilas et Carnéade avaient nié la certitude. Il fallut, bon gré, mal gré, aller jusqu'au nihilisme universel.

Concluons que la nouvelle et la moyenne Académies représentent dans le mouvement de la pensée Grecque, tout comme l'école des Sophistes, non pas l'esprit sceptique, mais l'esprit critique et négatif.

Et ce n'a pas été là un accident dans l'histoire de la philosophie, mais une suite des lois de l'intelligence humaine.

Il faut que l'esprit négatif se soit donné carrière, il faut même qu'il ait pénétré profondément dans les âmes, avant que l'esprit sceptique puisse avoir un déve-

(*a*) Sext. *Adv. Math.* 169, B.—Cf. *Ac. qu.* II, 22 sq.—Cf. *Hyp. Pyr.* I, 33.

loppement considérable. Qu'est-ce en effet que le doute? La tentative de la pensée pour échapper tout à la fois à l'affirmation et à la négation. Logiquement, il impliquerait contradiction que le doute précédât, soit l'affirmation, soit la négation. Transportez cette nécessité logique dans l'histoire ; le scepticisme ne s'y montrera qu'après le dogmatisme, et le dogmatisme y apparaîtra sous sa double forme, l'esprit de système et l'esprit critique. L'intelligence humaine est ainsi faite, qu'il faut qu'elle ait mis en usage tous les moyens de croire avant de se précipiter dans le doute. La foi, c'est la vie. Le doute n'est pas une situation normale de la pensée ; c'est une crise, c'est un désespoir. Après avoir épuisé l'affirmation, il reste encore un asile au besoin de croire qui tourmente l'humanité, c'est la négation. Nier, c'est croire ; car c'est encore affirmer. Cette foi, toute négative qu'elle est, trompe, si elle ne la satisfait pas, la soif de croyance dont nous sommes altérés, parce que la négation mène à la lutte, et la lutte ouvre une carrière à l'activité de l'esprit humain. C'est seulement à la fin du combat que l'âme, revenant sur soi, s'aperçoit qu'elle n'a poursuivi qu'un fantôme. Le prix de la lutte lui échappe, par l'effet même de la lutte, qui a tout détruit. Le doute alors peut et doit apparaître ; son temps est venu.

Appliquons ces principes au développement de la philosophie Grecque. L'école de Pyrrhon fondée après Socrate et s'éclipsant dès l'origine, voilà, ce semble, une anomalie. Mais l'anomalie est, en fait d'histoire, ce qu'est le hasard en physique, un asile où notre

ignorance prise au dépourvu met à couvert notre vanité. Le scepticisme est venu en Grèce quand il devait venir. Avant les sophistes , il était impossible ; l'esprit négatif n'avait pas fait son œuvre. Protagoras et Euclide devaient préparer Pyrrhon.

Le scepticisme est sorti de l'école de Mégare et de celle des sophistes. Il apparaît pour la première fois avec Pyrrhon , à côté du dogmatisme qui triomphe au Lycée , à l'Académie. Déjà il se glisse dans les âmes, à la suite de l'esprit négatif que Socrate n'avait pu détruire et y pénètre sourdement. Mais il était impossible , à une époque où l'esprit dogmatique avait encore tant de sève et de vie , et , à la place du Platonisme et du Péripatétisme affaiblis , enfantait des écoles nouvelles , pleines de force et d'avenir , il était impossible que le scepticisme pût jouer un grand rôle sur la scène philosophique. Qu'arriva-t-il ? Pyrrhon laissa la place à Arcésilas. Le scepticisme s'éclipsa derrière l'esprit négatif , comme s'il avait compris qu'un autre ferait en ce moment ses affaires beaucoup mieux que lui-même. Il y a un mot spirituel d'Ariston sur Arcésilas qui rendra fort bien notre pensée. « Arcésilas, disait-il , est triple comme la chimère. Par-devant, c'est Platon ; c'est Diodore par le milieu ; par derrière , c'est Pyrrhon (*a*). » Arcésilas, en effet , n'a d'un platonicien que le nom. L'esprit des sophistes revit en lui (*b*), et il semble que le scepticisme le pousse par derrière pour précipiter sa chute dans le nihilisme universel.

(*a*) Sext. *Adv. Math.* I, 33 , p. 48, C.—Cf. Laert. IX , p. 104 , E.
(*b*) Vid. Numen. ap. Euseb. *Præp. Evang.* XIV, 5 , p. 731.

Cette chûte ne se fit pas attendre. Après Carnéade (*a*), Philon et Antiochus fatigués de la lutte, passent à l'ennemi.

Philon combat avec mollesse le critérium stoicien, et il accorde qu'à parler absolument, la vérité peut être comprise (*b*). L'académie n'existait plus après cet aveu.

Antiochus donne la main au Portique (*c*). Il ne veut reconnaître dans les diverses écoles académiques que les membres dispersés d'une même famille, et rêvant entre toutes les philosophies rivales une harmonie fantastique, du même œil qui confond Xénocrate et Arcésilas, il voit le stoïcisme dans Platon (*d*).

Cette tentative impuissante d'Antiochus est le signe manifeste de la décadence de l'esprit de système à cette époque de l'histoire de la philosophie.

Représenté par quatre grandes écoles, celles de Platon, d'Aristote, de Zénon et d'Epicure, le dogmatisme positif est épuisé. Le dogmatisme négatif dont Arcésilas et Carnéade sont les grands représentants, en détruisant les autres doctrines, s'est détruit lui-même. C'est alors que le scepticisme qui depuis Timon suivait dans l'ombre la Moyenne et la Nouvelle Académies, lève la tête et prend position à Alexandrie, avec Ænésidème.

(*a*) Le disciple immédiat de Carnéade fut Clitomaque, qui écrivit les doctrines de son maître, mais sans y rien ajouter de considérable. Cic. *Ac. qu.* II, 31 sqq.—Cf. Sext. *Adv. Math.* p. 308.—Après Clitomaque, l'académie eut pour chefs Charmadas, Mélanchtus de Rhodes, Métrodore de Stratonice et Philon. Cic. *Ac. qu.* II, 6.

(*b*) Sext. *Pyrrh. Hyp.* I, 33.

(*c*) Cic. *Ac. qu.* II, 22. Ibid. 42, 43. Ibid. 46.

(*d*) Sext. *Pyrrh. Hyp.* I, 33, p. 48, C.—Cf. Cic. *De Nat. Deor.* I, 7.

CHAPITRE III.

RENOUVELLEMENT DU PYRRHONISME PAR ÆNÉSIDÈME. — CARACTÈRE PROPRE DE SON ENTREPRISE PHILOSOPHIQUE. — PLAN DE SES ÉCRITS.

Rappelons en quelques mots les résultats historiques que nous venons d'établir : 1°. l'origine du scepticisme en Grèce est beaucoup moins ancienne que la plupart des historiens ne l'ont pensé ; sans parler de l'école d'Elée, de celle d'Héraclite, de la doctrine Atomistique et de la Mégarienne qui ne sont évidemment pas sceptiques, l'école des Sophistes elle-même, en ce qu'elle a eu de sérieux, n'a pas professé proprement le scepticisme, mais bien ce qu'on pourrait appeler le dogmatisme négatif absolu. 2°. Conçue et proclamée pour la première fois par Pyrrhon, l'idée-mère du scepticisme ne s'est toutefois constituée dans son école par aucun monument considérable. 3°. La seconde et la troisième Académies, loin de continuer et de propager le vrai mouvement sceptique, l'ont combattu au contraire et arrêté dès son origine, en y substituant ce

même dogmatisme négatif dont les Sophistes, avec moins de puissance et un caractère plus frivole, avaient été déjà les interprètes.

La conséquence que nous voulons déduire du rapprochement de ces faits, c'est que, durant les six derniers siècles de la philosophie grecque, si le scepticisme trouva dans Pyrrhon un sérieux et hardi promoteur, aucun esprit ne se rencontra, assez étendu ni assez ferme pour lui marquer sa place et lui assigner son rang parmi les autres grandes manifestations de la pensée philosophique. Ce fut là, nous allons le reconnaître, la mission que se donna Ænésidème, en reconstituant au premier siècle de l'ère chrétienne l'école oubliée de Pyrrhon.

Dès le début de son ouvrage des Πυῤῥωνίων λόγοι, Ænésidème marque avec une force et une précision singulière sa direction philosophique. Il est Pyrrhonien absolu, et à ce titre, adversaire d'Arcésilas et de Carnéade aussi bien que d'Epicure et de Zénon. Ce n'est pas à tel ou tel dogmatisme qu'il déclare la guerre ; c'est l'esprit même du dogmatisme qu'il poursuit à travers les formes les plus opposées. Qu'on affirme ou qu'on nie, qu'on adopte un système ou qu'on rejette tous les systèmes, qu'on soit pour ou contre la raison, peu importe. Quiconque ne doute pas, est pour Ænésidème un dogmatiste, c'est-à-dire, un adversaire.

C'est ici que se découvre la légitimité de la distinction que nous avons établie entre l'esprit négatif qui n'est qu'une des formes du dogmatisme, et l'esprit sceptique.

Elle apparaissait déjà dans l'histoire par l'opposition des derniers Sophistes et des premiers disciples de Pyrrhon? Elle éclate ici en quelque sorte dans la polémique engagée par Ænésidème contre les sectateurs de la nouvelle Académie. Que ceux qui persisteraient à reconnaître le vrai scepticisme dans l'école des Sophistes et dans celle d'Arcésilas, que ceux-là nous expliquent pourquoi Ænésidème au nom de l'ἐποχή pyrrhonienne rompt hardiment en visière à l'Académie, et dans la proscription commune où il enveloppe les négations tranchantes de cette école et les affirmations des écoles rivales, trouve le caractère propre et la définition même de sa doctrine.

Il est bon de citer ici ses propres paroles :

Dans le premier livre des Πυῤῥωνίων λόγοι, suivant Photius (*a*), Ænésidème distingue à peu près en ces termes le Pyrrhonisme de la doctrine Académique. « Les « philosophes de l'Académie sont dogmatiques ; ils po- « sent certains principes comme indubitables et en « nient d'autres sans réserve. Au contraire, les pyrrho- « niens sont sceptiques (*b*) et entièrement dégagés de « toute espèce de prétention dogmatique. Aucun d'eux « ne dit que toutes choses soient incompréhensibles ou « qu'elles soient compréhensibles ; mais à leur avis « elles ne sont pas plus l'un que l'autre. Ils ne disent

(*a*) Phot. *Bibl.* p. 542. Ed. Hæsch. Il n'est peut-être pas inutile de remarquer qu'Ænésidème n'était éloigné des académiciens par aucune rivalité, par aucune haine personnelles. Il dédie son ouvrage à un académicien considérable de ses amis. Vid. Phot. l. l.

(*b*) Le nom de *sceptique*, dans l'antiquité, était exclusivement réservé aux philosophes de l'école de Pyrrhon et de celle d'Ænésidème. Laert. IX, 11. Sext. *Hyp. Pyr.* I, 1. Ibid. 32, 33.

« pas qu'elles soient tantôt ceci, tantôt cela, ou telles « pour celui-ci, telles pour celui-là, et rien du tout « pour un troisième; ou toutes ensemble intelligibles, « ou quelques unes seulement; mais, suivant eux, elles « ne sont pas plus intelligibles qu'inintelligibles, pas « plus intelligibles maintenant que maintenant inintel- « ligibles. Il n'y a pour eux ni vrai, ni faux, ni proba- « ble, ni être, ni non-être; mais la même chose pour « ainsi parler, n'est pas plus vraie que fausse, probable « qu'improbable, être que non-être; pas plus tantôt ce- « ci que tantôt cela, pas plus telle pour celui-ci que telle « pour celui-là. Car, en général, le pyrrhonien ne dé- « termine rien, et pas cela même, que rien n'est dé- « terminé. »

Au premier coup d'œil jeté sur cette déclaration nette et hardie, on objectera peut-être à Ænésidème que la barrière qu'il veut élever entre la doctrine Académique et la sienne est une barrière tout artificielle. On dira : le pyrrhonien le plus déterminé est forcé de convenir que celui qui nie toutes choses a ce point commun avec celui qui les met en doute, que ni l'un ni l'autre n'affirme rien. La différence, s'il en reste quelqu'une, est sans conséquence. Bien plus, à l'examiner de près, cette différence est puérile. Car n'affirmer qu'une seule chose à savoir qu'on ne peut rien affirmer, et n'affirmer aucune chose, pas même qu'on n'en saurait affirmer aucune, c'est en termes différents la même position intellectuelle, ou pour mieux dire la même absurdité; puisque, soutenir qu'on n'affirme rien et que, cela même, on ne l'affirme pas, c'est affir-

mer encore, malgré qu'on en ait. La seule différence est donc que dans le premier cas l'affirmation paraît au grand jour, et que dans le second on essaie de la cacher par un subterfuge.

Nous n'essayons pas d'affaiblir l'objection.—Voici la réponse qu'Ænésidème et toute son école n'eussent pas manqué d'y faire :

Si notre doute s'étendait à toutes choses, même aux impressions internes, aux phénomènes en tant que phénomènes, ce doute universel serait aussi absurde que l'universelle négation des Académiciens, et n'en diffèrerait pas sérieusement ; car, nous l'avouons, de même qu'une négation absolue détruit son propre ouvrage, ainsi, un doute absolu, soit qu'il s'affirme, soit qu'il s'applique à soi-même comme à tout le reste, est une contradiction évidente. Mais ce doute n'est pas le nôtre ; car notre doute, nous l'affirmons. Nous l'affirmons comme un phénomène interne au même titre et sous la même réserve que tous les phénomènes analogues. Et qu'on ne nous accuse pas de nous contredire. Nous faisons, il est vrai, profession de mettre en doute la valeur de toute affirmation comme de toute négation touchant la nature des êtres ; mais d'où vient ce doute ? il vient du spectacle des contradictions où tombe la raison quand elle veut pénétrer jusqu'à l'impénétrable région des essences. Dans cette région, notre doute est universel. Nous n'affirmons rien, nous ne nions rien. Nous n'affirmons et nous ne nions pas même qu'on puisse rien nier ni rien affirmer ; mais notre doute s'arrête là. Il respecte les pures impressions, les phéno-

mènes. Et la raison en est très-simple ; car du moment qu'on retranche à ces impressions toute portée spéculative, toute valeur dogmatique absolue, les contradictions disparaissent, et avec elles notre doute.

On n'a donc pas le droit de confondre dans un même arrêt cette doctrine et celle de l'Académie. Les Académiciens nient absolument la possibilité de comprendre les choses; nous ne la nions pas, nous en doutons. Les Académiciens se contredisent grossièrement par cette négation absolue; notre doute échappe à ce reproche. La négation des Académiciens n'est fondée que sur la contradiction des opinions dogmatiques; nous nous appuyons, nous, tout à la fois des contradictions où l'on tombe en affirmant et de celles qu'on n'évite pas en niant, pour nous réfugier par delà l'affirmation et la négation dans un doute spéculatif universel. Enfin, les Académiciens nient les phénomènes internes comme tout le reste; nous doutons, nous, de tout le reste; mais nous affirmons les phénomènes internes.

En vain direz-vous que nous avons ce point commun avec l'Académie que nous excluons comme elle toute affirmation spéculative. Cela est vrai ; mais vous oubliez que nous avons aussi avec l'ensemble des autres écoles ce point commun que nous excluons comme elles la négation spéculative de l'Académie. Il n'y a donc pas plus de raison pour nous confondre avec l'Académie qu'avec ses adversaires les plus déclarés. C'est le propre de notre doute en matière de spéculation de se rapprocher à la fois et de s'éloigner de l'affirmation et de la

négation ; de l'affirmation , parce qu'il exclut la négation ; de la négation , parce qu'il exclut l'affirmation.

En deux mots , notre doctrine diffère de la doctrine Académique :

1° Dans la sphère de la spéculation pure , comme le doute diffère de la négation ;

2° Dans celle des phénomènes internes, comme l'affirmation diffère de la négation ; et il faut bien l'ajouter, comme une affirmation conséquente avec elle-même et avec le doute spéculatif qui lui sert de limite, diffère d'une négation absolue qui ne peut s'énoncer sans se contredire.

On ne nous reprochera pas , nous l'espérons , de rien attribuer ici à Ænésidème qui ne ressorte de l'interprétation scrupuleuse des textes. Ænésidème n'est d'ailleurs , en tout ceci , que le disciple intelligent et fidèle de Pyrrhon. Or , il a été déjà établi que l'ἐποχή pyrrhonienne est une ἐποχή toute spéculative qui se concilie, ou du moins qui prétend sérieusement se concilier avec l'affirmation des phénomènes de conscience (*a*).

On s'explique ainsi assez simplement une opinion d'Ænésidème qui paraît au premier abord extravagante, et qui est au fond une conséquence rigoureuse de l'ἐποχή.

(*a*) On peut rapprocher des textes déjà cités, ce témoignage net et précis de Sextus : « Nous disons que le sceptique ne dogmatise pas ; mais il ne faut « pas entendre par là qu'il refuse son assentiment à toutes choses , puisque le « sceptique adhère aux représentations qui se forment en lui involontairement. « Ce qu'il faut entendre, c'est qu'il n'affirme rien touchant ces objets obscurs « dont on s'occupe dans les sciences ». *Hyp. Pyrrh.* 1, 7. init.

Ænésidème déclare avec tous les sceptiques de son école qu'il n'attribue aux mots dont il se sert aucun sens déterminé. Quand nous employons, disent-ils, tel ou tel terme, nous n'accordons pas qu'il exprime absolument, θετικῶς, nos modifications internes ; nous les employons indifféremment, ἀδιαφόρως, καταχρηστικῶς (a). On a d'abord quelque peine à prendre ceci au sérieux. Et on demanderait volontiers à Ænésidème, d'où vient donc, que prenant les mots au hasard, il choisit tout juste, entre mille, ceux dont il a besoin pour se faire entendre. Voilà un singulier hasard, et la raison, à sa place, ne choisirait pas mieux. Cette question ne paraîtra embarrassante pour Ænésidème que si l'on ne veut pas se placer à son point de vue. Admettez qu'Ænésidème et les Pyrrhoniens aient soutenu que leurs paroles n'avaient *pour eux* aucun sens, le ridicule seul devra faire justice de cette extravagance ; mais autre chose est le sens relatif et apparent d'un mot, autre chose est sa réalité objective, sa valeur absolue et universelle. Sous le premier point de vue, le langage est du domaine de la pensée spéculative ; Ænésidème l'enveloppe dans son doute spéculatif universel. Sous le second point de vue, c'est un pur phénomène donné par la conscience; Ænésidème l'admet à ce titre. Où est l'inconséquence?

On se rend compte, à la lumière de cette explication, du véritable sens des formules employés par Ænésidème et son école. Voici les principales :

(a) Laert, IX, p. 256.—Cf. Sext. *Hyp Pyrrh.* I, 18 sqq.

Pas plus ceci que cela, οὐ μᾶλλον, οὐδὲν μᾶλλον.

Peut-être oui, peut-être non, τάχα καὶ οὐ τάχα.

Je m'abstiens, je ne détermine rien, ἐπέχω, οὐδὲν ὁρίζω.

Toute raison est contredite par une raison égale et contraire, παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντίκεισθαι (*a*).

Les Pyrrhoniens ont soin d'avertir qu'ils ne donnent pas à ces formules un sens absolu. Ils sous-entendent toujours, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, et ces mots eux-mêmes, ils ne les emploient qu'à titre de signes apparents et relatifs de leur disposition présente. Aussi quelques sceptiques timorés, craignant sans doute de se compromettre en disant οὐδὲν μᾶλλον, donnaient-ils à ce principe la forme suspensive de l'interrogation, τὶ μᾶλλον; Pour quoi ceci plutôt que cela (*b*)? On peut sourire de ce scrupule; mais il a aussi quelque chose de respectable. Car il témoigne de ce besoin de rigueur logique que l'esprit humain porte partout avec soi, et qui l'honore au sein même de l'erreur. C'est en vertu de ce même esprit de subtilité rigoureuse qu'Ænésidème définissait le scepticisme « : μνήμη τις τῶν φαινομένων ἢ τῶν ὁπωσοῦν νοουμένων, καθ'ἣν πάντα πᾶσι συμβάλλεται, καὶ συγκρινόμενα, πολλὴν ἀνωφέλειαν καὶ ταραχὴν ἔχοντα εὑρίσκεται. Un souvenir par lequel confrontant ensemble et soumettant à la critique les phénomènes et les *noumènes* de toute espèce, nous ne trouvons partout que désordre et stérilité. »

Ainsi le scepticisme n'est pas une déduction logique.

(*a*) Sext. *Hyp. Pyr.* I, 19, 21, 22, 27. — Cf. Laert. IX, 256.
(*b*) Id. Ibid. p. 37, A.

C'est un état de l'âme, une impression, un souvenir, une sorte de souvenir, μνήμη τις (a).

Jusqu'à présent, nous avons vu Ænésidème, disciple habile de Pyrrhon, remettre en lumière l'idée sceptique, qu'une décadence précoce avait obscurcie, opposer avec force le véritable esprit du scepticisme à la direction négative de l'Académie, imprimer enfin à l'ἐποχή pyrrhonienne un caractère particulier de netteté et de rigueur. Cherchons maintenant ce que son entreprise philosophique eut de propre et d'original.

Pyrrhon avait conçu le premier l'idée-mère du scepticisme, la méthode d'ἐποχή. Mais cette idée était restée presque stérile entre ses mains. Or à quelle condition pouvait-elle devenir féconde, pénétrer dans les esprits, y faire des conquêtes, forcer les doctrines rivales à compter avec elle, suffire enfin à ce besoin d'activité intellectuelle que le doute même ne détruit pas? A condition de donner à l'ἐποχή une base large et forte; à condition de montrer avec étendue et avec éclat les contradictions de la raison spéculative; à condition d'instituer contre le dogmatisme une polémique vaste, sérieuse, profonde, dont la dialectique fût l'instrument, et le doute universel, le but.

C'est là ce que n'avaient pu faire ni Pyrrhon, ni Timon, et ce que fit Ænésidème. C'est là aussi ce qui le plaça à la tête d'une école nombreuse et florissante

(a) Laert. IX, p. 256, E. Gelasius lit μήνυσις au lieu de μνήμη τις. *Placet*, dit Casaubon (ad Laert. p. 56,) *Gelasii lectio*. Mais nous ne concevons pas plus que Ritter pourquoi on altèrerait le texte de Diogène, afin de substituer à une expression claire et significative un mot vague et à peu près insignifiant. —Voir Ritter. *Hist. de la phil. anc.* trad. Tissot. IV, p. 226, note 1.

qui dura trois siècles et compta Ménodote, Agrippa, Sextus parmi ses adeptes.

Pyrrhon avait réuni, il est vrai, quelques arguments sceptiques dans ses δέκα τρόποι τῆς ἐποχῆς. Mais que pouvait-il sortir de ces lieux communs empruntés à l'école des sophistes et classés ou pour mieux dire entassés sans rigueur, sans sévérité, sans critique? L'honneur de systématiser le scepticisme était réservé à Ænésidème. Le premier, il conçut le projet d'opposer à la philosophie dogmatique une philosophie sceptique qui en fût pour ainsi dire la contre-partie, et qui, suivant dans tous ses mouvements la raison spéculative, l'arrêtât à chaque pas, lui demandât compte de ses principes, de sa méthode, de ses dogmes fondamentaux, et la convainquît sur chaque point de l'impossibilité radicale de rien affirmer ou de rien nier sans contradiction. Le Πυῤῥωνίων λόγοι est l'ouvrage où Ænésidème réalisa cette vaste entreprise, et dans les débris que le temps en a conservés, un regard attentif ressaisit encore les lignes à demi effacées du plan régulier qu'il avait construit.

Ænésidème avait à combattre deux sortes d'adversaires, les Stoïciens et les Epicuriens d'un côté, et de l'autre l'Académie. Ces trois écoles s'accordaient pour diviser la philosophie en trois parties, la logique, la physique ou physiologie, et la morale. A leurs yeux, la physiologie contenait les principes de la morale et la logique, antécédent nécessaire de la physiologie, était comme la clef de voûte de tout l'édifice (*a*).

(*a*) Sext. *Adv. Math.* 141.

Cet ordre qui en soi est fort rigoureux, Ænésidème l'imposa à sa dialectique. Aussi voyons-nous dans Photius que le livre I des Πυῤῥωνίων λόγοι et la première partie du livre II traitaient les problèmes logiques. Les trois derniers livres, VI, VII, VIII, étaient consacrés aux questions morales; les livres intermédiaires roulaient principalement sur la physique (*a*).

Cette organisation régulière du scepticisme est parfaitement bien marquée dans les *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus et dans l'ouvrage en cinq livres qu'on a confondu fort mal à propos avec le Πρὸς μαθηματικούς (*b*). Il paraît que depuis Ænésidème elle présida à la composition de tous les ouvrages de l'école sceptique.

L'ordre suivi par Ænésidème trace le nôtre. Nous allons le suivre tour à tour sur les questions logiques, physiologiques et morales, rassemblant les débris de ses ouvrages avec les témoignages qui les éclairent, et essayant d'en ressaisir et d'en apprécier l'ordre, l'esprit et la valeur philosophique.

(*a*) Phot. *Bibl.* 543, 544. Hœsch.
(*b*) Voir notre chap. VIII.

CHAPITRE IV.

DU SCEPTICISME D'ÆNÉSIDÈME SUR LES QUESTIONS LOGIQUES.

Un fragment assez court et fort altéré d'une polémique avec les Stoïciens et l'Académie sur l'existence du Vrai, quelques débris d'une argumentation sur les Signes ; ce sont là, si l'on y ajoute un petit nombre d'indications éparses, les seuls matériaux que la critique ait entre les mains pour restituer le scepticisme d'Ænésidème en ce qui touche les problèmes logiques.

Avant d'essayer l'interprétation de ces textes, obscurs par eux-mêmes, plus obscurs encore par leur isolement, nous devons chercher quelle était leur place et quel lien les unissait dans la doctrine logique d'Ænésidème.

Cette doctrine était, nous l'avons dit, la contre-partie de celle des écoles dogmatiques. Elle agitait les mêmes questions, les traitait dans le même ordre, y appliquait le même langage. La différence, c'est que partout où certaines écoles concluaient à l'affirmation,

d'autres à la négation, Ænésidème se retranchait dans le doute. Or, à cette époque, tous les philosophes dogmatiques étaient d'accord avec les Stoïciens pour diviser les questions logiques en deux séries bien distinctes :

1° Y a-t-il une vérité? l'esprit humain est-il fait pour elle? à quel signe la reconnaître? Voilà des problèmes que Zénon, Chrysippe, Arcésilas avaient raison de considérer comme de la même famille. Ils se ramènent tous, en effet, à cette simple alternative : existe-t-il, oui ou non, pour l'esprit humain, une règle absolue de vérité, κριτήριον τῆς ἀληθείας (*a*)?

C'est à ce problème, qui est le problème logique par excellence, que se rapporte évidemment l'argumentation d'Ænésidème contre le vrai absolu.

2° Supposons qu'il soit établi que la vérité se manifeste à l'intelligence de l'homme, et s'y fait reconnaître par un caractère qui lui est propre, comment en régler, en agrandir, en provoquer la manifestation? Quand la vérité éclate, il n'y a qu'à la recueillir; mais quand elle se cache, comment aller à sa rencontre? C'est ici que se place la dialectique Stoïcienne, l'art de procéder du connu à l'inconnu, en portant la lumière des principes jusque sur leurs dernières conséquences (*b*).

L'argumentation d'Ænésidème contre les Signes correspond à cette seconde partie de la logique.

Il est nécessaire de se rendre compte ici du rôle que jouait dans la doctrine des Stoïciens la théorie des Si-

(*a*) Sext. *Hyp. Pyrrh.* II, 2.—Cf. *Adv. Math.* 221, C.
(*b*) *Hyp. Pyrrh.* II, 9. *Adv. Math.* p. 245.

gnes. Ils ne réservaient point le nom de signe, σημεῖον, aux différentes espèces de langage. Pour eux, toute chose apparente, manifeste, πρόδηλος, qui révèle une autre chose cachée, obscure, ἄδηλος, en est le signe (*a*). Ainsi, la foudre est annoncée par l'éclair, le feu par la fumée ; l'éclair est donc le signe, σημεῖον ὑπομνηστικόν (*b*), de la foudre ; la fumée, du feu. De même, la vérité de la conséquence est rendue manifeste par celle des prémisses ; l'objet défini se fait distinguer par la définition ; les prémisses sont donc le signe, σημεῖον ἐνδεικτικόν, de la conséquence ; la définition, du défini (*c*). Ainsi, l'art d'induire et d'associer les idées, l'art de raisonner et de définir, toute la dialectique enfin n'est pour les Stoïciens qu'une théorie des signes. De sorte que l'argumentation d'Ænésidème contre les signes n'attaque pas seulement le langage, mais la dialectique tout entière, comme son argumentation contre l'existence du vrai enveloppe toute l'autre partie de la logique, celle qui contient le principe de cette science.

Voilà l'ordre (*d*) et la portée de ces deux argumentations. En les interprétant d'après le commentaire étendu que Sextus a donné de l'une (*e*) et de l'autre (*f*),

(*a*) *Adv. Math.* p. 245. *Hyp. Pyrrh.* II, 10.—Phot. *Bibl.* l. l.—Laert. IX, 11.

(*b*) *Adv. Math.* p. 247.

(*c*) Sext. *Pyrr. Hyp.* II, 10.

(*d*) Cet ordre est justifié par le résumé que Photius nous a donné du Πυῤῥωνίων λόγοι. D'après ce résumé, Ænésidème traitait dès le second livre la question de la vérité, et n'abordait qu'au livre quatrième la question des signes. Voir Phot. l. l.

(*e*) *Adv. Math.* p. 227 sqq.

(*f*) *Adv. Math.* p. 258 sqq.

et y rattachant les indications fournies par Diogène (*a*) et par Photius (dont le résumé nous sert toujours de guide), nous retrouverons sinon dans ses détails, au moins dans ses principes fondamentaux, la pensée d'Ænésidème sur les questions logiques.

SECTION I.—*Argumentation contre l'existence du Vrai et la possibilité d'un critérium.*

Voici d'abord cette argumentation telle que nous la trouvons dans Sextus :

« Ænésidème propose sur cette matière des difficul-
« tés qui reviennent pour le fond à celles qui précèdent.
« En effet, *dit-il*, si quelque chose est vraie, ce sera une
« chose sensible, ou une chose intelligible, ou une
« chose tout à la fois sensible et intelligible, ou enfin
« une chose qui ne sera ni l'un ni l'autre. Or, rien de
« tout cela n'est possible, comme nous le démontre-
« rons. Par conséquent le vrai n'existe pas.

« Qu'une chose sensible ne puisse être vraie, c'est
« ce que nous prouverons de cette façon. Entre les
« choses sensibles, les unes sont génériques, comme
« les ressemblances qui s'étendent à plusieurs indivi-
« dus ; par exemple, l'homme, qui se retrouve dans
« tous les individus humains, le cheval, dans tous les
« chevaux ; les autres sont spécifiques comme les dif-
« férences individuelles, par exemple, celles de Dion,

(*a*) Laert. IX, 11.

« de Théon et ainsi de suite. Si donc le vrai est chose « sensible, il sera générique ou individuel. Or, il « n'est ni l'un ni l'autre. Donc le vrai n'est pas chose « sensible.

« En outre, de même que les choses visibles sont « saisies par la vue, les choses sonores par l'ouïe, les « choses odorantes par l'odorat, de même il faudra que « les choses sensibles soient saisies en général par les « sens. Or, les sens n'atteignent rien de général; car ils « sont irrationnels ; et le vrai ne peut être connu par « un procédé irrationnel. Donc le vrai n'est pas chose « sensible.

« En second lieu, le vrai n'est pas chose intelligible. « Car autrement, il n'y aurait rien de vrai dans les « choses sensibles, ce qui est absurde.

« De plus, le vrai sera généralement intelligible pour « tous, ou en particulier pour quelques-uns. Or, que « le vrai soit compris de l'universalité des hommes, « cela est impossible. Et qu'il soit saisi par un seul ou « par quelques-uns, c'est ce qui est incroyable et con- « tradictoire. Le vrai n'est donc pas chose intelligible.

« Mais d'un autre côté, il ne peut être tout à la fois « sensible et intelligible. Car, ou bien on dira dans « cette hypothèse que toute chose sensible et toute chose « intelligible sont vraies, ou bien certaines choses sen- « sibles seulement et certaines choses intelligibles. Or, « prétendre que toute chose sensible et toute chose in- « telligible sont vraies, cela n'est pas possible, puis- « que les choses sensibles sont en contradiction avec

« les choses sensibles, les intelligibles avec les intelli-
« gibles, les sensibles avec les intelligibles et les intel-
« ligibles avec les sensibles (*a*). Et si tout est vrai, il
« faudra que la même chose soit et ne soit pas, soit
« vraie et fausse tout ensemble. Si l'on dit maintenant
« que parmi les choses sensibles et les choses intelligi-
« bles, il en est quelques-unes seulement qui sont vraies,
« on tombera encore dans l'absurde; car, il s'agira
« d'opérer le discernement du vrai et du faux. Ajoutez
« que dans cette hypothèse, il faudra convenir que les
« choses sensibles sont toutes vraies ou toutes fausses;
« toutes en effet sont également des choses sensibles;
« l'une ne l'est pas plus et l'autre moins. Et de même,
« il faudra soutenir que les choses intelligibles sont
« toutes vraies ou toutes fausses; car toutes sont égale-
« ment des choses intelligibles, et l'une ne l'est pas
« moins que l'autre. Or, c'est ce que l'on ne voudra pas
« accorder. Donc le vrai n'existe point.

« Mais, dira-t-on, si la vérité n'est pas évidente par
« elle-même, on la discerne au moyen d'un certain prin-
« cipe.

« Les dogmatiques nous expliqueront sans doute quel
« est ce principe et pourquoi il nous détermine tantôt
« à l'affirmation et tantôt à la négation. Puis, ce prin-
« cipe, le donnent-ils, oui ou non, comme un prin-
« cipe évident de lui-même? S'ils prétendent qu'il est
« évident de lui-même, ils mentent quand ils soutien-

(*a*) Je lis avec Fab. τὰ αἰσθητὰ τοῖς νοητοῖς καὶ τὰ νοητὰ τοῖς αἰσθητοῖς, au lieu de τὰ αἰσθητὰ τοῖς αἰσθητοῖς καὶ τὰ νοητὰ τοῖς νοητοῖς que donne l'édit. de 1621.—Fab. ad Sext. 446, G.

« nent d'un autre côté que la vérité ne se manifeste pas « par elle-même. S'ils veulent au contraire que ce prin- « cipe ne soit pas évident de lui-même, comment se fait- « il qu'ils en affirment l'existence (*a*)? Est-ce que ce prin- « cipe se fait reconnaître par lui-même ou par un autre « principe? Par lui-même? Cela est impossible, puis- « que toute chose qui n'est pas évidente ne se fait pas « reconnaître par elle-même. Par un autre principe? « On demandera de nouveau si ce principe est évident « ou n'est pas évident de lui-même, et cette recherche « allant à l'infini, il en résulte que la vérité est introu- « vable.

« A quoi donc se fier? dira-t-on que la vérité est dans « la probabilité, quelle que soit d'ailleurs l'essence de « la probabilité, sensible, intelligible, ou l'un et l'autre « à la fois? Mais c'est encore là une absurdité.

« Si en effet, la probabilité est la vérité, comme la « même chose ne semble pas probable à tous les hom- « mes (*b*), tous les hommes n'accorderont pas ce princi- « pe : il est impossible que la même chose soit et ne soit « pas, soit vraie et fausse tout ensemble. Car, en tant « qu'une chose paraît probable à tel individu, elle est « vraie, elle est réelle; mais en tant qu'elle produit l'effet « contraire sur tel autre individu, elle est fausse, elle « n'est pas réelle. Or, il est absurde que la même chose « soit et ne soit pas, soit vraie et fausse tout ensem- « ble. Par conséquent, le probable n'est pas le vrai.

(*a*) Je lis avec Fab. πῶς τὸ μὴ φαινόμενον, au lieu de πῶς τὸ φαινόμενον qui n'a pas de sens.—Fab. ad Sext. 466, H.

(*b*) Je lis avec Fab. πάντας, au lieu de πάντως.—Ad Sext. 467, L.

« A moins qu'on ne dise que cela est vrai, qui en-
« traîne l'assentiment du plus grand nombre. Ainsi, le
« miel paraissant doux à plusieurs hommes qui sont en
« santé, et amer à un seul homme qui est malade de
« la jaunisse, on devra soutenir que le miel est doux.
« Mais cela est ridicule. Car, quand on discute sur la
« vérité, il ne faut pas avoir égard au nombre des per-
« sonnes qui admettent la même opinion, mais à la
« disposition où elles se trouvent. Or, de même que le
« malade (*c*) ne représente qu'une certaine disposition,
« ainsi les personnes en santé ne doivent en représenter
« qu'une seule. Par conséquent, il n'y a pas plus de
« raison de se fier à celles-ci qu'à celle-là. Autrement,
« si plusieurs malades trouvaient le miel amer (*a*) et
« qu'un seul homme en santé le jugeât doux, il fau-
« drait dire que le miel est amer, ce qui est absurde.
« Ainsi donc, puisque l'on ne tient aucun compte de
« la multitude des personnes qui trouvent le miel amer,
« et qu'une seule le trouvant doux, on lui donne le
« droit de soutenir qu'il est vraiment doux, il faut lais-
« ser de côté, dans le cas contraire, le nombre de ceux
« qui trouvent le miel doux ; autrement, ce ne serait pas
« discerner la vérité de la même manière. »

Il est aisé de reconnaître dans cette argumentation deux parties fort distinctes, l'une, dirigée contre les Académiciens, c'est la dernière, celle qui contient une réfutation si nette et si concluante de la théorie proba-

(*a*) Je lis νοσῶν au lieu de νοσοῦν.—Fab. ad Sex. 467, O.

(*b*) Il faut lire τοῦ πολλούς au lieu de τοὺς πολλούς.—Fab. ad Sext. 467, Q.

biliste ; l'autre, qui s'adresse plus particulièrement aux Stoïciens et qui doit seule pour le moment occuper notre attention.

I.

Cette première partie a été évidemment abrégée par Sextus. Des quatre alternatives qu'Ænésidème propose sur la nature du vrai, il n'y en a que trois qui soient discutées. Encore, cette discussion incomplète est-elle fort altérée ; les preuves n'y sont le plus souvent qu'indiquées ; quelquefois même elles font absolument défaut, et les affirmations séparées de tout ce qui servait à les établir semblent arbitraires. Comment interpréter, comment soumettre à la critique une argumentation ainsi défigurée ?

Sextus qui est ici la cause de notre embarras peut nous aider à en sortir. Lui-même, en effet, avant de rappeler les objections d'Ænésidème contre l'existence du vrai, venait de se livrer à une discussion très-étendue sur cette matière, et il a la bonne foi de nous avertir que les arguments dont il s'est servi sont les mêmes, ὁμοιοτρόπους, que ceux de son devancier, et y sont contenus en puissance, δυνάμει (*a*). Nous avons donc le droit de nous servir de Sextus pour éclaircir les côtés obscurs et combler les lacunes de l'argumentation d'Ænésidème, et lui rendre ainsi tout à la fois sa rigueur et sa clarté.

Ainsi complétée, cette argumentation se ramène à un petit nombre de points qui appellent un examen approfondi :

(*a*) Sext. *Adv. Math.* 227, C.—Cf. Laert. IX, 11.

1° Celui qui affirme l'existence du vrai, démontre son affirmation ou ne la démontre pas. S'il ne la démontre pas, elle ne mérite aucune confiance ; s'il la démontre, il fait une pétition de principe manifeste (*a*).

2° Entre ceux qui soutiennent l'existence de la vérité, les uns la voient tout entière dans les choses sensibles, apparentes, phénoménales, αἰσθητά, πρόδηλα, φαινόμενα ; les autres, dans les choses intelligibles, obscures, invisibles, νοητά, ἄδηλα, οὐ φαινόμενα (*b*) ; d'autres enfin reconnaissent dans ces deux ordres de choses des manifestations différentes, mais également légitimes de la vérité absolue. Ces trois hypothèses sont absurdes (*c*).

1re *Hypothèse.* Les choses sensibles sont génériques ou individuelles. On prétend que celles-ci ont une existence propre et distincte, τὰ κατὰ διαφορὰν καὶ φύσει ; mais on est forcé d'accorder que celles-là n'existent que relativement, τὰ πρός τι, et d'une façon purement idéale, νοεῖται μόνον (*d*).

Or, la vérité étant absolue de son essence, ne peut se rencontrer dans les choses génériques. De plus, les sens sont incapables de saisir les genres, puisque tout ce qui est universel leur échappe (*e*). Enfin, ceux qui admettent la réalité des genres sont forcés de remonter

(*a*) Ce point manque dans le texte que nous avons cité. Nous le rétablissons d'après Sextus. *Adv. Math.* 223, D.—Cf. *Pyr. Hyp.* II, 9.—Cf. Laert. l. l.

(*b*) *Adv. Math.* 223, E.—Cf. 227, C. *Pyr. Hyp.* II, 9.—Cf. Laert. l. l.

(*c*) Pour la régularité extérieure de la démonstration, Ænésidème et Sextus posent une quatrième alternative, savoir, que le vrai ne soit ni dans les choses sensibles, ni dans les choses intelligibles. Mais ils ne l'examinent pas, et ils ont raison.

(*d*) *Adv. Math.* 226, D ; 227, C.—Cf. *Pyrrh. Hyp.* II, 9.

(*e*) *Adv. Math.* l. l.—Cf. Fabric. *ad Sext.* et *Pyr. Hyp.* l. l.

à un genre supérieur, τὸ γενικώτατον, qui comprend toutes choses dans son universalité. Or, ce genre doit être vrai ou faux, ou vrai et faux tout ensemble. S'il est vrai, tout est vrai ; s'il est faux tout est faux ; s'il est vrai et faux, tout est vrai et tout est faux. Trois alternatives également absurdes. Donc, la vérité ne peut se rencontrer dans les genres (*a*).

Sera-t-elle dans les individus? Non. Car la connaissance des choses individuelles est individuelle, par conséquent relative (*b*). Voilà donc la vérité qui cesse d'être absolue, ce qui est insoutenable.

2me *Hypothèse.* Si la vérité est dans les conceptions de l'entendement , il faudra dire qu'il n'y a rien de vrai dans les choses sensibles. De plus, ou bien l'entendement de tous les hommes sera bon juge de la vérité, ce qui est démenti par la contradiction des jugements humains ; ou ce sera l'entendement de tel ou tel philosophe. Mais pourquoi celui-ci plutôt que celui là? et pourquoi l'entendement d'un philosophe plutôt que l'entendement d'un autre homme (*c*)?

3me *Hypothèse.* Veut-on que la vérité soit tout ensemble dans les notions sensibles et dans les conceptions rationnelles (*d*)? Mais les sens ne peuvent s'entendre avec la raison, et ni la raison ni les sens ne s'entendent avec eux-mêmes (*e*). Il faudra par conséquent dire que la vérité se rencontre seulement dans cer-

(*a*) *Adv. Math.* 226, A ; 227, D.—Cf. *Pyr. Hyp.* II, 9.
(*b*) *Adv. Math.* 227, A.—Cf. *Pyr. Hyp.* I. 1.
(*c*) *Adv. Math.* 227, A.—Cf. *Pyr. Hyp.* II, 6.
(*d*) *Adv. Math.* 225, D ; 228, B.—Cf. *Pyr. Hyp.* II, 6.
(*e*) *Adv. Math.* 228, B; 224, A ; 225, A.—Cf. *Hyp. Pyr.* II, 9. Ibid. 6.

taines notions sensibles et dans certaines conceptions rationnelles. Mais comment les démêler au milieu de celles qui ne sont pas vraies? Il faut un critérium. Ce critérium sera-t-il pris dans les notions sensibles? C'est supposer le problème résolu. Dans les conceptions rationnelles? C'est encore une pétition de principe (*a*). De plus, si la vérité a besoin d'un critérium, on demandera si ce critérium est vrai ou faux. S'il est faux, on ne peut l'admettre sans absurdité. S'il est vrai, ou bien il est vrai par lui-même et sans critérium; ou bien par un autre critérium. Vrai par lui-même? C'est se contredire, puisqu'on soutient que le vrai a besoin d'un critérium. Vrai par un autre critérium? Mais ce critérium en suppose un troisième, qui en veut un quatrième, dans un progrès à l'infini (*b*). Donc, dans aucune hypothèse, on ne peut prétendre qu'il existe une vérité.

Notre premier soin, après avoir reconstitué cette argumentation, doit être de la dégager d'un certain nombre de principes auxquels nous donnons pleinement les mains et qui embarrasseraient la discussion.

Ænésidème a beau jeu, en effet, contre un matérialisme grossier pour qui toute connaissance se résout dans la sensation, ou contre un spiritualisme chimérique qui veut s'affranchir de l'expérience, et nous trouvons qu'il réfute fort bien l'une par l'autre ces deux absurdes hypothèses. Mais quant à nous, nous n'avons

(*a*) *Adv. Math.* 228, C; 224, B.—Cf. *Hyp. Pyr.* l. I.
(*b*) *Adv. Math.* 228, C.—Cf. *Hyp. Pyr.* l. I.

réellement à nous occuper que de la discussion instituée sur la troisième hypothèse, l'hypothèse de tout dogmatisme raisonnable, celle qui reconnaît pour également vraies, sous certaines conditions, et les notions sensibles et les conceptions rationnelles, réconciliant ainsi sans les confondre la sensibilité et la raison dans l'unité de l'intelligence.

Des cinq arguments qu'oppose Ænésidème à cette doctrine, les contradictions des jugements humains, celles de la raison avec les sens, et des sens avec eux-mêmes, sont des lieux communs épuisés par les Sophistes et l'Académie (*a*) et cent fois réfutés (*b*). Ænésidème n'y insiste pas; nous imiterons sa réserve. Quant aux contradictions qu'il impute à la raison pure, c'est un point délicat sur lequel nous n'avons point encore à nous expliquer; Ænésidème, qui le touche en passant, l'approfondira par la suite (*c*), et nous entrerons alors avec lui dans cette épineuse controverse (*d*).

Ainsi donc, tout l'effort de la dialectique d'Ænésidème, c'est d'établir l'impossibilité absolue où est la raison de trouver un critérium absolu du vrai, en d'autres termes, de justifier sa légitimité. Ça été là, dans l'antiquité, et c'est encore de nos jours, comme on sait, le champ de bataille du scepticisme et du dogmatisme. Cherchons le rôle que notre philosophe s'est donné dans cette éternelle et grande querelle.

(*a*) Sext. *Adv. Math.* 147, B; 149, A; 167, A; 168, A sqq.—Cic. *Acad. qu.* II, 15, 25, 26, 27.

(*b*) Plat. *Theæt.*—Arist. *Metaph.* IV.—Cic. *Ac. qu.* II, 7, 16, 17.

(*c*) Sext. *Adv. Math.* 345, B; 351, C.

(*d*) Voir notre chap. V.

Nous devons résoudre ici deux questions : 1° Quelle a été la part d'Ænésidème dans l'invention ou dans le développement de l'argument fondamental du scepticisme contre la légitimité de la raison? 2° Qu'y a-t-il de vrai dans cet argument?

Si l'on en croyait certains historiens du scepticisme, la question du critérium de la vérité serait aussi ancienne que la philosophie. Sextus, par exemple, quand il passe en revue les opinions des philosophes sur le critérium de la vérité, ne s'arrête pas à Chrysippe ou à Zénon, il remonte à Aristippe (*a*), à Anaxagore (*b*), et jusqu'au père de la vieille école d'Elée (*c*).

Il y a dans tout ceci une équivoque qu'il faut débrouiller. Sextus entend le critérium de la vérité de plusieurs façons très-différentes (*d*), et suivant qu'on prend celle-ci ou celle-là, on a affaire à des problèmes de diverse nature. Ainsi, que les philosophes recherchent la faculté ou les facultés de l'esprit humain par lesquelles on discerne la vérité, voilà un problème d'un caractère essentiellement psychologique, dont l'objet est appelé par Sextus κριτήριον δι'οὗ (*e*). Mais que l'on vienne à se demander s'il existe une règle suivant laquelle on puisse juger que nos représentations sont la copie exacte des choses réelles, c'est une autre question, non plus psychologique, mais logique, et pour parler avec Sex-

(*a*) *Adv. Math.* 173, B.
(*b*) *Adv. Math.* 153, C.
(*c*) *Adv. Math.* 146, D.
(*d*) *Hyp. Pyr.* II, 3.—Cf. *Adv. Math.* 143.
(*e*) *Adv. Math.* 144, A.—Cf. *Hyp. Pyr.* II.

tus (*a*), il ne s'agit pas ici du κριτήριον δι'οὗ, mais du κριτήριον καθ'ὅ, du critérium logique proprement dit, du critérium comme l'entendent les Stoïciens (*b*).

Les opinions des anciens philosophes cités par Sextus se rapportent exclusivement, d'après Sextus lui-même (*c*), au premier de ces problèmes. Ainsi, quand il nous dit que dans l'école d'Elée (*d*), dans celle de Pythagore (*e*), de Platon (*f*), la raison fut proclamée le critérium de la vérité, que dans d'autres écoles (*g*), ce fut la sensibilité, que le sage Aristote voulant faire la part de chacune de ces deux théories opposées, prit les sens pour critérium des choses sensibles, et la raison pour critérium des choses intelligibles (*h*), il faut entendre tout cela au sens psychologique (*i*), et n'y voir tout au plus que le germe du problème logique nettement posé pour la première fois par Zénon.

C'est une chose curieuse de lire dans Cicéron, comment le père de l'école stoïcienne fut conduit, presque malgré lui, par les objections d'Arcésilas qui le pressait et le harcelait sans relâche, à établir peu à peu une théorie régulière sur le critérium de la vérité.

Zénon soutenait contre Arcésilas que le sage peut

(*a*) *Hyp. Pyr.* II, 7.
(*b*) *Hyp. Pyr.* II, 7.—Cf. *Adv. Math.* 180, A.
(*c*) *Adv. Math.* 186, B.
(*d*) *Adv. Math.* 157, B.
(*e*) Ibid. 153, E.
(*f*) Ibid. 164, D.
(*g*) Ibid. 175, B.
(*h*) Ibid. 178, C.
(*i*) C'est en ce sens que Proclus entend le critérium quand il rend compte, dans son commentaire de Timée, du critérium de Platon, de celui de Protagoras, etc. Voir le beau mémoire de M. J. Simon sur ce commentaire, p. 137. Paris, 1839.

quelquefois se fier sans réserve aux représentations de l'esprit humain, φαντασίαι (*a*). Arcésilas lui opposait les illusions des rêves et du délire (*b*), la diversité des opinions humaines (*c*), les contradictions de nos jugements (*d*). Pressé par son adversaire, Zénon crut qu'il lui fermerait la bouche, s'il découvrait un caractère, une règle qui fît distinguer les représentations illusoires de celles qui sont véridiques. Ce caractère, cette règle, il l'appela φαντασία καταληπτική. Voici la définition qu'il en donna d'abord (*e*) : C'est une certaine empreinte, τύπωσις, sur la partie principale de l'âme, ἐν τῷ ἡγεμονικῷ (*f*), laquelle est figurée et gravée par un objet réel, et formée sur le modèle de cet objet, ἀπὸ ὑπάρχοντος, καὶ κατ'αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἀπεσφραγισμένη.

Mais, objecta Arcésilas (*g*), cette φαντασία καταληπτική ne servirait de rien, si un objet imaginaire était capable de la produire. Zénon ajouta alors que cette φαντασία devait être telle qu'il fût impossible qu'elle eût une autre cause que la réalité, οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος. *Recte consensit Arcesilas*, dit Cicéron. Cette définition, en effet, était, entre les mains de l'habile Académicien, une source intarissable d'objections.

Voici la seule qui nous intéresse (*h*) : s'il existe des

(*a*) Cic. *Ac. qu.* II, 24.
(*b*) Ibid. 28.
(*c*) Ibid. 26, 27, 28 sqq.
(*d*) Ibid. 31.
(*e*) *Adv. Math.* 183, D.—Cf. *Hyp. Pyr.* II, 7.
(*f*) *Adv. Math.* 181, B.
(*g*) Cic. *Acad. Quæst.* II, 24.
(*h*) Cic. *Ibid.*—Cf. Sext. *Adv. Math.* 166, 167 sqq.

représentations illusoires, φαντασίαι ἀκατάληπτοι, et des représentations véridiques, φαντασίαι καταληπτικαί, il faut un critérium pour les démêler. Quel sera ce critérium? Une φαντασία καταληπτική? Mais c'est une pétition de principe manifeste, puisqu'il s'agit de discerner la φαντασία καταληπτική de ce qui n'est pas elle. Ainsi donc, cette φαντασία καταληπτική qu'on aura prise arbitrairement pour critérium, demandera une autre φαντασία καταληπτική, et celle-ci une autre, et ainsi à l'infini.

Il est facile de reconnaître dans cette argumentation qu'Arcésilas légua à Carnéade, et Carnéade à Clitomaque, le germe de celle d'Ænésidème. Toute la différence, c'est que les Académiciens acharnés à la ruine de l'école stoïcienne, ne regardaient guère au-delà ; tandis qu'Ænésidème, élevant son point de vue critique, et dirigeant ses coups sur tous les systèmes ou plutôt sur la raison, mère de tous les systèmes, transforma une difficulté particulière suscitée au Stoïcisme par l'Académie en une argumentation générale du scepticisme contre la philosophie dogmatique.

La raison, dit Ænésidème, est un témoin souvent trompeur. Si elle veut qu'on se fie à ses dépositions, il faut qu'elle établisse les titres de sa véracité ; mais il faudrait pour cela que la raison cessât d'être suspecte, c'est-à-dire qu'elle cessât d'être elle-même.

Ainsi, ou bien on admet aveuglément toutes les représentations de la raison, et alors on se condamne à la contradiction, ou bien on fait un choix, et dans ce cas, on tourne dans un cercle vicieux, ou l'on se perd dans un progrès à l'infini.

Voilà la question nettement posée entre le scepticisme et le dogmatisme. C'est l'honneur d'Ænésidème de l'avoir dégagée de tout nuage, en même temps qu'il donnait à l'objection sceptique, avec sa plus haute généralité, toute la puissance qui est en elle.

Avant de la discuter, je remarquerai que depuis Ænésidème, elle a été mille fois répétée, sans qu'on ait jamais pu y rien ajouter d'essentiel.

Elle fait le fond des πέντε τρόποι τῆς ἐποχῆς du pyrrhonien Agrippa (*a*), où elle revient sous trois formes différentes, le progrès à l'infini, l'hypothèse et le diallèle ou cercle vicieux (*b*).

Disciple d'Agrippa et d'Ænésidème, Sextus, de la meilleure foi du monde, triomphe contre le dogmatisme de cette invincible objection qu'il ne peut se lasser de reproduire, quoiqu'il n'y change jamais rien (*c*).

Qu'on examine avec attention les monuments les plus célèbres du scepticisme des temps modernes, on l'y retrouvera presque à chaque page.

Montaigne, cet interprète si ingénieux du pyrrhonisme, mais qui, si l'on excepte la grâce incomparable de son style, dérobe à l'antiquité presque tout le reste, se garde bien d'oublier l'objection d'Ænésidème entre celles qu'il veut rajeunir.

« Pour juger, dit-il (*d*), des apparences que nous recevons des subjects, il nous faudrait un instrument judi-

(*a*) Laert. IX, 11.—Cf. *Hyp. Pyr.* I, 15.
(*b*) Voir le dernier chapitre de notre mémoire.
(*c*) *Hyp. Pyrr.* II, 4, 6, 7, 9. — *Adv. Math.* 223, D; 225, C.
(*d*) *Essais.* II, 12.

catoire ; pour vérifier cet instrument, il nous y fault de la démonstration ; pour vérifier la démonstration, un instrument : nous voylà au rouet. Puisque les sens ne peuvent arrester nôtre dispute, estant pleins eulx-mêmes d'incertitude, il fault que ce soit la raison ; aulcune raison ne s'establira sans une aultre raison : nous voylà à reculons jusques à l'infiny. »

C'est bien là, sous une forme piquante, le *progrès sans terme* et le *cercle vicieux* dont Ænésidème laisse le choix aux dogmatistes.

Dès l'origine de la philosophie moderne, ce *mauvais génie non moins rusé et trompeur que méchant et qui emploie toute son industrie à tromper les hommes* (*a*), fantôme, dont le génie de Descartes fut trop souvent obsédé ; qu'est-ce autre chose qu'un retour de l'objection pyrrhonienne qui, sous les traits nouveaux dont l'imagination la déguise, se laisse pourtant reconnaître? Descartes, en effet, demandait à la raison de prouver qu'elle n'est pas le jouet d'une illusion perpétuelle. N'était-ce pas la précipiter dans l'inévitable contradiction d'un témoin suspect qui, pour établir sa véracité, est obligé de la supposer?

On sait quelle a été la fortune de ce mauvais génie évoqué par le père de la philosophie moderne. Pascal l'appelle à son secours, afin de contempler *la superbe raison invinciblement froissée par ses propres armes*, et l'homme en révolte sanglante contre l'homme (*b*).

« Nous n'avons, dit-il, aucune certitude de la vérité des principes, hors la foi et la révélation, sinon en ce

(*a*) *Médit.* I.—Cf. *Méd.* IV.
(*b*) *Pensées*, IIe part. art. 1.—Cf. Ire part. art. 11.

que nous les sentons naturellement en nous. Or, ce sentiment naturel n'est pas une preuve convaincante de leur vérité, puisque, n'y ayant point de certitude, hors la foi, si l'homme est créé par un Dieu bon ou par un démon méchant,.... il est en doute si ces principes nous sont donnés ou véritables ou faux, ou incertains, selon notre origine. De plus, personne n'a d'assurance, hors la foi, s'il veille ou s'il dort, vu que, durant le sommeil, on ne croit pas moins fermement veiller qu'en veillant effectivement. De sorte que, la moitié de notre vie se passant en sommeil par notre propre aveu, où quoiqu'il nous en paraisse, nous n'avons aucune idée du vrai, tous nos sentiments étant alors des illusions, qui sait si cette autre moitié de la vie où nous pensons veiller, n'est pas un sommeil un peu différent du premier dont nous nous éveillons quand nous pensons dormir, comme on rêve souvent qu'on rêve en entassant songes sur songes ? »

Ce doute que Pascal vient de peindre en vives images, le dialecticien Bayle le ramène à une forme précise :

« Il est impossible, je ne dirai pas de convaincre un sceptique, mais de raisonner juste contre lui, n'étant pas possible de lui opposer aucune preuve qui ne soit un sophisme, le plus grossier de tous, je veux dire la pétition de principe? En effet, il n'y a point de preuve qui puisse conclure, qu'en supposant que tout ce qui est évident est véritable, c'est à dire qu'en supposant ce qui est en question (*a*). »

(*a*) *Dict. crit.* art. Pyrrhon. Cette objection de Bayle est déjà réfutée dans la Métaphysique d'Aristote avec un bon sens supérieur (Liv. IV).

Demander qu'on prouve que la vie humaine n'est pas un long rêve, et demander qu'on démontre que tout ce qui est évident est véritable, n'est-ce pas exactement la même chose? et tout cela ne revient-il pas à demander avec Ænésidème la preuve de la légitimité de la raison?

Je pourrais citer encore un grand nombre de sceptiques modernes (*a*); mais il vaut mieux aller droit au plus sérieux, au plus original et au plus profond de tous, au père de la philosophie Critique.

On peut ramener toute l'*Analytique transcendentale* à deux points très simples, une question par où elle commence, une réponse par où elle finit. Voici la question: Comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles (*b*)? Voici la réponse : Ces jugements sont possibles, comme formes *a priori* de la raison, et par suite comme conditions subjectives de l'expérience (*c*). En d'autres termes, quand la raison cherche les garanties de la légitimité des premiers principes, elle n'en trouve pas d'autres que l'impossibilité où elle est, par le fait de son organisation naturelle, de ne pas porter avec soi ces premiers principes dans tous ses jugements. Dès lors, suivant Kant, on ne peut leur attribuer qu'une valeur subjective, et la métaphysique est impossible.

N'est-il pas évident que ce scepticisme ontologique dont l'originalité a été tant célébrée, repose tout entier

(*a*) Je nommerai ici l'ingénieux Huet qui, dans son excellent petit livre *De la faiblesse de l'esprit humain*, fait son profit d'Ænésidème et de Sextus. Voir liv. I, ch. 8, 9, 10, 11.—Cf. liv. III, ch. 3, 5, 6, 11, 14; particulièrement le ch. 13 du liv. III, p. 264, 265.

(*b*) *Crit. de la Rais. pur.* Introd.

(*c*) Ibid. *Anal. transcend.* liv. 3, § 22, 23.—Cf. liv. II, ch. 3.

sur cette antique prétention pyrrhonienne : la raison doit être tenue pour suspecte jusqu'à ce qu'elle ait prouvé sa véracité par un critérium infaillible.

Ainsi donc, Kant est venu, à son tour, répéter l'argumentation d'Ænésidème, comme avaient fait jadis Agrippa et Sextus, comme firent à un autre âge Montaigne et Pascal, Bayle et Huet, et quoique dans un autre but, Descartes lui-même. Cette curieuse destinée d'un argument aussi vivace, et dont la chûte ou le triomphe semblent entraîner le triomphe ou la chûte du Dogmatisme rend plus étroite encore l'obligation qui nous est imposée de le soumettre à une critique approfondie.

Dans les débats sans nombre que l'argument d'Ænésidème a suscités, il semble qu'on ait oublié trop souvent qu'une question mal posée est une question insoluble. Les dogmatistes en se tourmentant de difficultés imaginaires, ont prêté le flanc aux attaques victorieuses du scepticisme ; et celui-ci, abusé à son tour par un stérile triomphe, ne s'est pas aperçu qu'il s'épuisait à combattre contre des ombres. Comme des ennemis qui luttent dans les ténèbres, dogmatistes et pyrrhoniens, en croyant abattre leurs adversaires, n'ont souvent frappé que sur eux-mêmes.

Au milieu de cette controverse embarrassée, on peut démêler trois questions fort différentes qui perpétuellement prises l'une pour l'autre, ont jeté partout la confusion :

1°. En fait, l'esprit humain reconnait-il à un certain caractère ce qui est pour lui la vérité ?

2°. Appelons ce caractère *critérium* et supposons qu'il existe réellement. L'esprit humain peut-il démontrer la véracité, l'infaillibilité absolue du critérium de la vérité ?

3°. Admettons que l'esprit humain ne puisse faire cette démonstration. Faut-il prendre le parti de douter de la légitimité du critérium de la vérité, et par suite de la vérité elle-même ?

Un scepticisme sérieux et un dogmatisme conséquent doivent tomber d'accord sur les deux premières questions. Ils ne diffèrent que sur la troisième. Toute la difficulté est là.

Nous espérons prouver en peu de mots que l'argumentation d'Ænésidème n'emprunte quelque solidité apparente qu'à la confusion de ces trois éléments du problème. Aussitôt que le débat sera replacé sur son véritable terrain, cette argumentation se dissipera avec les nuages qui en déguisaient la vanité.

Si la question du critérium de la vérité était ainsi posée : en fait, l'esprit humain reconnaît-il à un certain caractère ce qui est pour lui la vérité ? je ne crois pas qu'aucune discussion sérieuse pût s'engager sur ce point entre le scepticisme et le dogmatisme. Car du moment qu'il ne s'agit pas de savoir si les choses qui nous semblent vraies sont réellement et absolument vraies, mais seulement si de certaines choses nous semblent vraies, sceptiques et dogmatistes doivent se trouver d'accord. Quel est en effet l'objet de leur controverse ? Le voici : les uns soutiennent que ce qui nous paraît vrai est vrai, les autres doutent qu'il en soit ainsi. Mais cette oppo-

sition implique un point accordé de tous, c'est que certaines choses nous semblent vraies. Nier ce point, c'est nier la discussion même, c'est nier la conscience, c'est se nier avec tout le reste. Quand le scepticisme en vient là, misérable sophisme ou incurable folie, il perd jusqu'au droit d'être réfuté. Mais tous les sceptiques sérieux et Ænésidème à leur tête reconnaissent les faits de conscience. Ils reconnaissent donc que la science humaine aperçoit une différence entre le vrai et le faux, et par conséquent, qu'elle les distingue l'un de l'autre par un certain caractère. Ce caractère, c'est le critérium de la vérité. Jusque là, il n'y a pas de controverse possible.

J'accorderai maintenant que si l'on entend par critérium de la vérité une certaine règle, placée en dehors de la raison et au dessus d'elle, soit qu'au moyen de cette règle on veuille redresser les jugements que la raison a portés, ou confronter avec la réalité les idées qu'elle a conçues, la question alors est toute différente. Mais sur cette question encore, le scepticisme et le dogmatisme ne peuvent différer sérieusement. Car il est, en vérité, trop clair que si la raison n'a pas sa règle en elle-même, elle ne la trouvera jamais en dehors et au dessus d'elle, puisque pour l'y trouver sûrement, il faudrait qu'elle l'eût déjà. Le critérium ainsi entendu est la plus absurde des chimères.

Voilà donc la première question ramenée à deux points qui semblent incontestables pour un sceptique de bonne foi comme pour un dogmatiste raisonnable : Le critérium de la vérité pris comme une règle exté-

rieure et supérieure à la raison humaine, est une contradiction insoutenable; mais le critérium de la vérité, considéré comme le caractère auquel l'esprit humain reconnaît ce qu'il doit croire, est un fait qui échappe à toute discussion.

Ce que la logique vient d'établir, l'histoire le confirme. Ænésidème, nous l'avons vu, quoiqu'il conteste la légitimité absolue de tout critérium de la vérité, admet expressément un critérium de fait, c'est l'apparence, τὸ φαινόμενον. Dans les temps modernes, Kant après avoir reproduit dans la Critique de la raison pure (*a*), sous une forme qui lui est propre, l'argument d'Ænésidème contre la possibilité d'un critérium absolu, reconnaît avec force l'existence et la nécessité d'un critérium subjectif, lequel est dans sa doctrine, l'accord de la connaissance avec les lois *formelles* de l'entendement et de la raison.

Si donc laissant de côté pour un moment la question de la légitimité absolue, de la portée objective du critérium de la vérité, nous interrogeons le scepticisme et le dogmatisme sur la question de fait : —Le critérium de la vérité, c'est l'évidence, dira tel dogmatiste.— C'est l'apparence, dira le Pyrrhonien. Tel autre dogmatiste soutiendra que la vérité est dans la liaison des idées (Leibn. *Théod.* p. 475).—Non, dira le sceptique, elle est dans l'accord de la raison avec ses lois constitutives (*Crit. de la rais. pur.* I, p. 119). Dans ces limites, je le demande, Ænésidème et Descartes, Leibnitz et Kant ne peuvent-ils pas s'entendre? Ce qui est évident,

(*a*) *Log. transcend.* Introd.

et ce qui paraît vrai ; la liaison des idées ou leur accord avec les formes de l'entendement, n'est-ce pas au fond la même chose?

Notre seconde question n'a pas été moins embrouillée que la première : l'esprit humain peut-il démontrer la légitimité absolue du critérium de la vérité?

C'est ici qu'il faut voir triompher Ænésidème et sur ses traces tous les sceptiques anciens et modernes. Ils n'ont pas assez de pitié pour cette raison, si impuissante et si orgueilleuse, qui peut tout démontrer, dit-elle, et ne sait pas se démontrer elle-même ; aveugle, qui nous vante ses lumières; esclave, qui veut secouer le joug des préjugés, et s'enchaîne, dès le premier pas, au plus grossier de tous; ouvrière ignorante, insensée, qui pose dans le vide la première pierre de son édifice.

A tenir peu compte des déclamations, la forme qu'Ænésidème a donnée à cette objection tant répétée est encore la plus précise : celui qui entreprend de démontrer la légitimité du critérium de la vérité, se sert pour cela de ce même critérium, ou bien il en emploie un autre. Dans le premier cas, il fait un paralogisme ; dans le second, il se perd dans un progrès à l'infini.

Assurément, cette argumentation est concluante ; mais les sceptiques n'ont pas pris garde à une chose, c'est qu'elle ne conclut pas pour eux. A quoi vient-elle aboutir en effet? A ce seul point, qu'on ne peut prouver l'évidence. Mais qui le conteste? N'est-ce pas là une des maximes éternelles du sens commun? Et n'est-ce pas en même temps le premier principe de toute saine logique? Le père du dogmatisme le plus vaste et le plus

absolu de l'antiquité, Aristote, n'avait-il pas cent fois répété, quatre siècles avant Ænésidème, que dans la série des principes de la raison, comme dans celle des principes de l'être, *il est nécessaire de s'arrêter*. J'ose dire qu'il n'existe aucune vérité sur laquelle deux hommes de bonne foi aient moins de peine à s'accorder que sur celle-ci : si tout peut être démontré, rien ne saurait l'être ; prouver l'évidence, c'est la détruire.

Quand donc les sceptiques s'écrient qu'il est à jamais impossible de prouver que l'esprit humain ne soit pas le jouet d'un mauvais génie qui l'abuse ; la vie, un long rêve ; la raison, folie, et la folie, raison ; il n'y a qu'une seule réponse sensée à leur faire : vous prouvez le plus évidemment du monde qu'on ne peut prouver l'évidence ; la philosophie et le genre humain sont de votre avis.

Malheureusement, le dogmatisme ne s'est pas toujours renfermé dans cette sage réserve. Il s'est rencontré, même dans les âges modernes, des hommes de génie, abusés à ce point par la force même de leur intelligence, qu'ils ont essayé de démontrer ce qui est antérieur et supérieur à toute démonstration. L'un croit trouver dans la véracité divine la garantie infaillible de l'évidence, oubliant que rien ne peut servir de garantie à l'évidence, si ce n'est elle-même, puisque c'est elle qui sert de garantie à la véracité divine comme à tout le reste. L'autre, outrageant aveuglément la raison, ne veut devoir qu'à la foi la certitude des premiers principes, que dis-je ? la certitude qu'il ne rêve pas en veillant ; semblable, malgré son génie, à un insensé qui mécontent de la

lumière du soleil, se crèverait les yeux pour chercher une lumière plus pure.

Ces vaines tentatives, renouvelées dans tous les temps, expliquent et absolvent même en un sens les attaques du scepticisme contre le critérium de la vérité. Il fallait un contre-poids à l'absurdité de donner la preuve de l'évidence, c'était l'absurdité de la demander.

Abordons maintenant le fond de la discussion. Il ré sulte des aveux mutuels que la logique et l'histoire imposent aux deux écoles opposées :

1° Que l'existence de fait du critérium de la vérité est incontestable ;

2° Que toute tentative pour démontrer la légitimité de ce critérium est absurde.

Ænésidème nous accorde le premier point ; nous accordons le second à Ænésidème ; mais qu'on y prenne garde, ce n'est pas au scepticisme que nous l'accordons. En effet, tant qu'un philosophe se borne à soutenir et à démontrer qu'il est absurde de prouver l'évidence, il est sur le terrain du dogmatisme. Il ne devient sceptique, que du moment où il prétend infirmer par là l'autorité de l'évidence. Alors, mais seulement alors, il peut être sérieusement combattu.

Rendons cette justice à Ænésidème qu'il a su aller jusqu'au bout de ses principes. Il ne s'est pas borné à mettre en lumière l'impossibilité de prouver la légitimité du critérium. Il a conclu hardiment de cette impossibilité que la légitimité du critérium est une chose incertaine. Otez cette conclusion, Ænésidème sans doute ne laisse plus aucune prise au dogmatisme ; mais c'est

qu'il a cessé de le combattre. Toute la valeur de sa doctrine sur le critérium est donc dans la valeur de cette conclusion. Si celle-ci succombe, celle-là devra partager le même sort.

Or, Ænésidème raisonne ainsi : la légitimité du critérium ne peut se démontrer. Donc, elle est incertaine.

Il est clair que ce raisonnement suppose cette majeure : tout ce qui ne peut se démontrer est incertain.

Supprimer cette majeure, ce serait supprimer la conclusion et l'argumentation tout entière. Autant donc vaut cette majeure, autant valent la conclusion et l'argumentation d'Ænésidème. Mais cette majeure est absurde, on peut le prouver avec évidence ; et qu'on veuille bien le remarquer, je n'entends parler en ce moment que de cette évidence admise en fait par Ænésidème, et je ne suppose par conséquent rien ici qu'un adversaire de bonne foi ne me donne le droit de supposer.

Je prouve ainsi l'absurdité de la majeure sur laquelle tombe maintenant toute la discussion : Dire que tout ce qui ne peut pas se démontrer est incertain, c'est dire en même temps que toute certitude est dans la démonstration et qu'aucune certitude ne peut s'y rencontrer. Car toute démonstration supposant des principes indémontrables, c'est-à-dire, des principes certains sans démonstration, nier qu'il existe des principes certains sans démonstration, c'est nier la démonstration elle-même. Ænésidème ne peut donc poser sa majeure sans la détruire.

De plus, Ænésidème en admettant ce principe : tout ce qui ne peut se démontrer est incertain, ne le

démontre pas. S'il ne le démontre pas, c'est qu'il le croit certain. Le voilà donc obligé d'admettre un principe certain sans démonstration. C'est en vérité une singulière majeure que celle d'Ænésidème. Il la pose comme certaine, puisqu'il la pose sans la démontrer; mais par cela seul qu'il la pose sans démonstration, il est obligé de dire qu'elle est incertaine, réduisant ainsi sa majeure et son argumentation à une logomachie inintelligible.

On dira peut-être que cette réponse ne termine pas le débat; que notre pyrrhonien ne se fût pas tenu pour battu, qu'il eût ainsi répliqué : « Je veux bien supposer que vous ayez établi de la façon la plus régulière que mon argumentation contre la légitimité du critérium n'est pas d'accord avec la raison. Mais comment avez-vous établi cela? par des raisonnements? Et sur quoi reposent ces raisonnements ? apparemment sur des principes certains qui reposent eux-mêmes sur l'évidence. C'est donc finalement l'évidence que vous avez invoquée pour me confondre. Mais vous oubliez que c'est l'évidence elle-même qui est ici en question. Vous avez affaire à un adversaire qui conteste la légitimité de l'évidence et pour le convaincre, vous ne trouvez rien de mieux que de la supposer. C'est une grossière pétition de principe.

« Du reste, elle est inévitable dans le système du dogmatisme. L'objection contre le critérium, atteignant en effet la raison jusques dans son essence, celui qui veut réfuter cette objection, par cela seul qu'il la discute et la discute avec sa raison, se condamne à la supposer résolue, c'est-à-dire à un cercle vicieux palpable. Notre

objection n'échappe donc pas seulement à toute réfutation, mais même à toute controverse. »

Cette réplique ne paraîtra embarrassante qu'à ceux qui perdront de vue la véritable position de la question entre le dogmatisme et le scepticisme.

Nous pourrions nous borner à la rétablir et à dire : Il est vrai que nous nous servons de l'évidence pour convaincre votre argumentation d'absurdité ; mais il n'y a pas là de pétition de principe. En effet, vous faites profession d'admettre l'évidence, sinon comme absolument légitime en soi, au moins comme un fait. C'est au nom de cette évidence de fait que vous argumentez contre le critérium. Votre argumentation doit donc satisfaire à la condition de l'évidence de fait, sous peine de n'être plus pour vous comme pour nous qu'un assemblage puéril de mots vides de sens. Lors donc que nous vous prouvons, à la lumière de cette même évidence que vous invoquez contre nous, que votre argumentation est absurde, contradictoire, inintelligible, nous la détruisons radicalement, et nous la détruisons sur le terrain même que vous avez choisi, et avec les armes que vous nous avez mises dans les mains.

A la rigueur, cette réponse pourrait suffire ; mais comme les partisans d'Ænésidème ont ici plus que partout ailleurs embrouillé la discussion, quelques éclaircissements ne seront peut-être pas inutiles.

A entendre les sceptiques, on dirait que les hommes naissent dans une complète indifférence entre ces deux choses, croire et douter. Mais la nature n'a pas voulu qu'il en fût ainsi. Elle a fait l'humanité dogmatique.

Il suit de là que la plus grande dissidence qui soit possible entre les philosophes, est celle-ci : Les uns se séparent violemment du genre humain et déclarent que l'évidence qui suffit à tous leurs semblables ne leur suffit pas ; ce sont les sceptiques. Les autres se font gloire, au contraire, de s'unir étroitement au genre humain, en se confirmant par la réflexion philosophique dans cette foi naïve et spontanée qui fut le premier besoin de leur intelligence au berceau ; ce sont les dogmatiques.

Il est clair qu'il y a un point de départ commun entre le dogmatisme et le scepticisme, c'est le fait de l'évidence naturelle et de la foi du genre humain à cette évidence, fait antérieur et supérieur à toute controverse. Tout le débat consiste en ce que le dogmatisme s'en tient avec l'humanité à la foi primitive et profonde que l'évidence lui inspire, sans rien chercher ni rien désirer au-delà, tandis que le scepticisme déclare cette évidence suspecte et insuffisante, et en dépit de la conscience qui proteste, rompt en visière au genre humain.

Les partisans du scepticisme sont évidemment tenus, sinon de justifier, au moins d'expliquer une aussi prodigieuse prétention. Refuser de le faire, ce serait entreprendre de se placer en-dehors de toute espèce d'évidence et de foi, ce serait douter sans vouloir convenir de son doute, ce serait abdiquer son intelligence en refusant de confesser cette abdication elle-même.

Certes, un tel scepticisme est irréfutable. Il échappe, je l'avoue, à la controverse. Mais qui ne voit que perdant tout rapport avec l'évidence et la raison, il n'en

a plus aucun avec l'humanité? qui ne voit qu'il est absolument impossible et inconcevable, je ne dis pas seulement dans la pratique de la vie, mais même dans la pure spéculation? Ce n'est pas là un état réel de l'esprit humain. Ce n'est pas un faux système, un égarement, une folie. C'est un vain fantôme dont se repaît l'imagination d'un sceptique aux abois, un je ne sais quoi que la pensée ni le langage ne peuvent saisir.

Ænésidème serait un sophiste, et non un sceptique sérieux, s'il n'eût pas admis, comme tous les sceptiques de bonne foi, le fait de l'évidence naturelle et le fait de la foi du genre humain à cette évidence. Mais, bien loin de se refuser à faire l'aveu de son doute et à le justifier, il emploie ouvertement deux méthodes pour combattre la raison par la raison même. Tantôt, il s'efforce de prouver que la raison et son critérium étant provisoirement acceptés comme légitimes, on est conduit dans le développement régulier des facultés intellectuelles, à des jugements contradictoires; tantôt, et c'est le cas où nous sommes, il veut établir, *à l'aide de l'évidence*, l'impossibilité de démontrer la légitimité de l'évidence, et conclure de là qu'*évidemment* cette légitimité est douteuse. L'idéal du scepticisme serait, en effet, d'arriver à cette conclusion; mais en y aspirant de bonne foi, Ænésidème et les sceptiques sérieux se déclarent eux-mêmes justiciables de l'évidence. Du moment donc qu'il est bien démontré que leur argumentation ne satisfait pas à la condition de l'évidence, et que bien plus, elle y est formellement contraire, les sceptiques doivent abandonner leur argumentation, ou s'ils la con-

servent, c'est que, par une contradiction nouvelle, ils abandonnent leur propre système.

Or, nous croyons savoir solidement établi contre Ænésidème :

1° Que s'il se borne à soutenir que la légitimité du critérium de la vérité ne peut être démontrée, il n'est pas sceptique, il est tout simplement raisonnable ;

2° Que s'il conclut de cette impossibilité que la légitimité du critérium est incertaine, il suppose cette majeure : tout ce qui ne peut se démontrer est incertain.

3° Que cette majeure est absurde ; absurde, disons-nous, au nom de l'évidence, au nom de cette même évidence qu'admet Ænésidème, de cette évidence qu'il invoque pour argumenter contre le critérium, et qui se tournant contre sa propre doctrine, en fait éclater les contradictions.

Il faut donc toujours, sceptique ou dogmatiste, en revenir à l'évidence et à la raison ; l'évidence, seule lumière qui puisse éclairer les controverses ; la raison, seul arbitre qui puisse les juger ; l'évidence et la raison qui forcent ceux-là même qui les accusent à confesser leur autorité, qui précèdent tous les systèmes et tous les doutes et survivent à tous, immuables comme la Vérité, leur source éternelle.

Un seul scrupule pourrait demeurer sur la légitimité de cette conclusion. On pourrait nous dire, comme Socrate dans *Protagoras* (*a*), que notre conclusion même

(*a*) Platon. Trad. Cousin. III, 124.

s'élève contre nous, qu'elle se moque de nous comme ferait une personne, et que si elle pouvait parler, elle nous dirait : « Dogmatistes et pyrrhoniens, puisqu'il est absurde que la raison vienne à douter sérieusement d'elle-même, pourquoi ces longs débats, toujours renaissants ? »

Il nous semble qu'on y peut trouver une explication très-simple et dont le scepticisme n'a aucun avantage à tirer.

Deux choses constituent la philosophie, les premiers principes qui en sont l'âme ; l'enchaînement systématique des conséquences qui en forme pour ainsi dire le corps. Au fond, tout repose sur les premiers principes dont l'évidence immédiate se suffit à elle-même et se réfléchit sur tout le reste.

A ce point de vue, les principes secondaires ne sont guères que des copies dont les premiers principes sont les types ; c'est à ces types divins que la pensée humaine doit remonter sans cesse ; c'est de leur pure clarté qu'elle doit se relever. Là est toute sa force, parce que là est toute vérité.

Il semble cependant que ces premiers principes partout présents soient partout invisibles. Leur universalité, leur simplicité, leur clarté même les dérobe à l'attention de l'intelligence, qui n'ayant pris aucune peine pour les concevoir, ne s'en donne aucune pour les retenir; d'ailleurs, ces principes sont antérieurs à la science; la science les recueille, mais n'y ajoute rien. Tout l'effort de l'esprit humain, toute sa puissance, toute sa gloire, c'est de féconder les premiers prin-

cipes par l'analyse et la démonstration. La démonstration est son ouvrage, et tout l'honneur en revient à lui. En l'admirant, c'est lui-même qu'il admire; c'est son propre art dont il est enchanté. Faut-il s'étonner que, sur cette pente, l'esprit humain incline à voir dans la démonstration la science tout entière, et qu'oubliant le fait obscur et primitif de l'aperception spontanée des principes, point de départ et base de toute science, il s'abuse jusqu'à trouver dans une conséquence parfaitement déduite le type et l'idéal de la vérité ?

De là cette tendance à tout soumettre à la démonstration, même ce qui précède, surpasse et fonde la démonstration. On veut trouver la preuve des premiers principes; comme s'ils ne la portaient pas avec eux dans leur immédiate évidence! que dis-je? on court après la preuve de l'évidence elle-même, entreprise ridicule et fantastique, où, comme dit Leibnitz, on cherche ce que l'on sait, et par conséquent, l'on ne sait pas ce que l'on cherche.

Voilà la porte ouverte au scepticisme. Car si l'évidence est la pierre angulaire de la philosophie, et si l'évidence a besoin d'être démontrée, c'en est fait de la philosophie et de l'évidence, puisque une telle démonstration est absolument impossible. Telle est l'éternelle objection des sceptiques.

Il y a ici une illusion commune au scepticisme et à ses adversaires, et cette illusion est très-naturelle. Il est naturel que les grands esprits qui appliquent avec le plus de puissance les procédés logiques, un Descartes, un Pascal; il est naturel aussi que les esprits déliés qu'une

longue habitude de la controverse a jetés dans les subtilités de l'argumentation, un Ænésidème, un Bayle, finissent par oublier qu'après tout, les raisonnements ne sont que des signes admirables destinés à représenter sous leurs différentes formes les principes, qui seuls s'expliquent par eux-mêmes et ont une valeur absolue. Les dogmatistes qui veulent donner la preuve du critérium de la vérité, et les sceptiques qui la demandent, sont comme ces avares qui peu à peu confondent les véritables richesses avec l'or qui les représente, et finissent par préférer l'or pour lui-même aux biens réels dont il est le signe.

Concluons qu'Ænésidème a parfaitement démontré l'impossibilité d'établir par un raisonnement la légitimité du critérium de la vérité, et par là, il a rendu service à la philosophie et au vrai dogmatisme qu'il aurait dû prémunir contre de vaines et périlleuses tentatives ; mais en concluant de cette impossibilité que la légitimité du critérium est suspecte, Ænésidème a ouvert la voie où tant de sceptiques et le génie lui-même se sont égarés sur ses traces ; il n'a pas vu qu'il se précipitait dans les contradictions dont il venait de triompher contre ses adversaires, et qu'en écrivant l'arrêt du faux dogmatisme, il avait prononcé le sien.

II.

On n'a pas oublié que le fragment qui nous est resté des écrits d'Ænésidème sur la question de l'existence

du vrai, comprend deux parties fort distinctes, l'une dirigée contre l'école Stoïcienne et le dogmatisme en général, et qui a pour objet le critérium de la vérité; c'est celle que nous venons d'examiner avec une étendue que la gravité de la question excusera; l'autre, où est réfutée avec force la théorie probabiliste de l'école Académique. Quelques mots suffiront pour apprécier cette seconde partie; car ici, la logique et le bon sens sont du côté d'Ænésidème.

On sait que les chefs de la nouvelle Académie avaient institué contre la φαντασία καταληπτική, critérium des Stoïciens, une vive et pressante polémique. Ænésidème, nous l'avons reconnu, sut s'en approprier l'idée fondamentale en la généralisant. Il fit plus, il en aperçut les dernières conséquences, qui avaient échappé à l'Académie, et en les acceptant dans toute leur rigueur, il les tourna contre ceux-là même qui lui en avaient suggéré le principe.

Le dernier mot de la dialectique de l'Académie était au fond celui-ci : Il n'y a rien de certain. Arcésilas et Carnéade osèrent, il est vrai, prononcer ce mot; mais effrayés de leur propre hardiesse, et mesurant avec inquiétude l'intervalle qui les séparait du sens commun, ils firent un pas en arrière, et essayèrent un compromis entre l'affirmation et la négation de la certitude. Cette transaction que leur conscience arrachait à leur système, produisit l'indécise doctrine de la vraisemblance, τὸ εὔλογον, ou de la probabilité, τὸ πιθανόν. Réconcilier avec le bon sens un système tout négatif et qui bannissait la certitude de l'esprit humain, c'était là une

sorte de tour de force qui dût tenter l'esprit souple et ingénieux de Carnéade, et qui peut même faire beaucoup d'honneur à sa subtilité ; mais il est hors de doute que cet honneur n'a été acheté qu'au prix de l'inconséquence. C'est là ce qu'Ænésidème sut apercevoir, et ce qu'il établit avec une netteté et une rigueur singulières.

Il dit aux Académiciens (*a*) : « Vous prétendez que la probabilité est la mesure de la vérité. Mais la probabilité est chose relative. Quelle en sera la mesure? La certitude ? Vous l'avez repoussée de votre système. L'impression individuelle ? Mais est-ce là une mesure fixe, une véritable unité ? Qu'est-ce qu'une règle pliable à tous les sens, sinon l'absence même de toute règle ? Ce qui paraît probable à celui-ci ne produit-il pas l'effet contraire sur celui-là ? Il faudra donc nier ce principe, que la même chose ne peut être vraie et fausse tout ensemble. Mais ce principe renversé emporte avec lui toute vraisemblance, comme toute vérité.

Prendrez-vous pour règle l'assentiment du plus grand nombre (*b*) ? Mais, en matière de vérité, qu'importe le nombre ? Et puis, comment déterminer ce nombre ? Compterez-vous les voix, ou consulterez-vous la disposition particulière de chacun ? Compter les voix n'est pas raisonnable. Car cent personnes disposées de même façon ne représentent qu'une impression unique, et le nombre de ceux qui l'éprouvent n'y ajoute absolument rien. Choisir des personnes disposées de façon différen-

(*a*) Sext. *Adv. Math.* p. 228, E.
(*b*) Sext. Ibid. p. 229, A.

te, c'est se condamner à une incertitude absolue. Car entre ces dispositions qui se combattent, pourquoi préférer celle-ci à celle-là? Egalement réelles, elles ont un droit égal à faire pencher la balance, c'est-à-dire qu'aucune n'a ce droit. Choisir, c'est donc renoncer à votre système; et vous n'échappez à l'incertitude que par la contradiction. »

Ces arguments sont d'une force accablante, et il ne faut point s'étonner de ne trouver après Ænésidème, soit à Alexandrie, soit ailleurs, aucun vestige de l'école Académique.

Quand on a nié ou mis en doute la légitimité du critérium de la vérité, c'est une illusion de s'imaginer qu'on ressaisira la certitude; car on s'est fermé d'avance toutes les issues qui y conduisent. Rien de plus ordinaire cependant que cette contradiction, et rien aussi de plus fatal au mouvement régulier et au progrès des idées. Ces tempéraments, même ingénieux, entre des alternatives contradictoires ne sont bons qu'à couvrir des inconséquences, et à rendre l'erreur séduisante en la déguisant sous les traits de la vérité.

Ænésidème a donc parfaitement bien fait de ne pas marchander avec la logique, en prouvant à ses risques et périls que celui qui conteste la légitimité de la raison, sous une forme ou sous une autre, ne peut plus s'arrêter sur la pente qui mène au scepticisme absolu.

Il est une dernière inconséquence des philosophes de l'Académie qu'Ænésidème a signalée et dont il a pris grand soin de se préserver.

Arcésilas, après avoir argumenté contre la φαντασία καταληπτική, concluait d'une façon absolue que toute chose est incompréhensible, πάντα ἀκατάληπτα ; s'exposant à cette réplique : si vous ne comprenez pas votre conclusion, elle est insignifiante ; si vous la comprenez, elle est absurde.

Ænésidème accepta cette réplique du dogmatisme et s'en servit contre l'Académie, tout comme il s'était servi de l'argumentation négative de l'Académie contre le dogmatisme. Et c'est ainsi qu'il aboutit à ce résultat original :

Il paraît certain qu'on ne peut affirmer la légitimité du critérium de la vérité.

Il paraît également certain qu'on ne peut la nier.

Entre la thèse et l'antithèse, quel parti prendre? Il n'y en a qu'un. C'est de reconnaître, comme un fait, l'opposition et l'égale valeur de chacune d'elles, ἰσοσθένεια τῶν ἐναντίων λόγων, et de s'abstenir, ἐπέχειν.

Assurément, cette ἐποχή serait inattaquable, si la thèse était prouvée. Mais elle ne l'est pas ; elle ne peut pas l'être ; et en attaquant par cet endroit l'ἐποχή d'Ænésidème, nous croyons en avoir détruit le principe.

SECTION II. — *Argumentation contre l'existence et la légitimité des Signes.*

La pensée d'Ænésidème sur la question de l'existence du vrai vient d'être restituée d'une façon à peu près complète. Mais si la solution de cette grande question domine toute la logique, elle ne l'épuise pas. Ad-

mettons en effet que le scepticisme se résigne à confesser tout ensemble et qu'il existe une vérité et qu'elle se fait reconnaître à notre intelligence par des marques irrécusables, il lui reste encore à contester que l'homme ait à son service des moyens efficaces de féconder les germes de connaissance que la nature dépose en lui. Il ne niera plus l'évidence immédiate, mais il pourra mettre en question la légitimité du raisonnement, celle de l'induction, de la définition, du langage, en un mot, de tous les procédés scientifiques de l'esprit humain.

Il est très-certain qu'Ænésidème parcourut cette vaste carrière, et y disputa le terrain pied à pied à la dialectique Stoïcienne (*a*); mais à peine est-il resté quelques traces de cette intéressante polémique dans les rares témoignages que le temps nous en a conservés.

Des écrits d'Ænésidème sur les questions dialectiques, nous n'avons que ces quelques lignes citées par Sextus (*b*) :

Εἰ τὰ φαινόμενα πᾶσι τοῖς ὁμοίως διακειμένοις παραπλησίως φαίνεται, καὶ τὰ σημεῖα ἐστὶ φαινόμενα, τὰ σημεῖα πᾶσι τοῖς ὁμοίως διακειμένοις παραπλησίως φαίνεται. Οὐχὶ δὲ τὰ σημεῖα πᾶσι τοῖς ὁμοίως διακειμένοις παραπλησίως φαίνεται· οὐκ ἄρα φαινόμενά ἐστι τὰ σημεῖα.

Il semble qu'il n'y ait rien à tirer de ce fragment unique et isolé d'un ouvrage perdu. Mais on doit remarquer que Sextus, après avoir cité l'argument d'Æné-

(*a*) Phot. *Bibliot.* 544.—Cf. Laert. IX, 11.
(*b*) Sext. *Adv. Math.* 258, E.

sidème le commente avec étendue, afin de prouver qu'il se rapporte à un des cinq types d'*arguments réguliers* reconnus pas les Stoïciens (*a*); et comme Sextus a cité textuellement, on ne peut douter qu'il n'eût le Πυῤῥωνίων λόγοι sous les yeux, ce qui augmente pour nous le prix de son commentaire. Il faut remarquer aussi de quelle façon Sextus cite Ænésidème : ὁ γὰρ Αἰνησίδημος ἐν τῷ τετάρτῳ τῶν Πυῤῥωνείων λόγων, εἰς τὴν αὐτὴν ὑπόθεσιν καὶ ἀπὸ τῆς αὐτῆς σχεδὸν δυνάμεως λόγον ἐρωτᾷ τοιοῦτον. Ænésidème examinait donc dans son ouvrage la même hypothèse que vient de discuter Sextus, et Sextus, de son propre aveu, n'a fait que développer les idées d'Ænésidème. Quelle est cette hypothèse ? Sextus nous le dit (*b*) : si l'on soutient qu'il existe des signes, il faudra dire que le signe est chose sensible, apparente, αἰσθητή, φαινομένη, ou chose intelligible et obscure, νοητή, ἄδηλος. C'est la première hypothèse que Sextus discute en premier lieu, ou pour mieux dire, c'est celle qu'il emprunte d'abord à Ænésidème, comme il lui empruntera bientôt la seconde et comme il fera très-vraisemblablement l'argumentation tout entière.

Ainsi donc, tout en tenant compte du progrès que dut faire cette polémique contre la théorie des signes, depuis Ænésidème qui paraît en avoir été le promoteur, jusqu'à Sextus, et en réservant aussi la part d'invention qui peut revenir à celui-ci, nous croyons avoir le droit de nous servir avec confiance, pour l'interprétation de

(*a*) *Adv. Math.* 260, A sqq.—Cf. *Pyr. Hyp.* II, 13.
(*b*) *Adv. Math.* 252, B.—Cf. *Pyr. Hyp.* II, 11.

notre fragment, soit de la discussion qui le précède, soit du commentaire qui le suit.

Mais rendons-nous compte d'abord, en quelques mots, de cette théorie des signes dont il faut bien retrouver le sens, aujourd'hui presque perdu, si l'on veut comprendre celui de l'argumentation d'Ænésidème.

Toutes choses, suivant les Stoïciens, peuvent être classées, sous le point de vue de la connaissance humaine, en deux grandes catégories, les choses évidentes, πρόδηλα ; les choses obscures, ἄδηλα (*a*). Il fait jour, la même chose ne peut être vraie et fausse tout ensemble, voilà des choses évidentes. Tous les faits d'expérience immédiate et tous les premiers principes ont ce caractère. Le nombre des étoiles, les proportions d'un édifice qu'on aperçoit de loin à travers un nuage, l'action de l'Être divin sur la nature et sur l'humanité, voilà trois choses obscures; mais d'une obscurité bien différente. La première est obscure absolument, καθάπαξ ; elle échappe à toutes les prises de l'entendement. La seconde n'est obscure que par accident, πρὸς καιρόν. La troisième est obscure de son essence, φύσει, mais une démonstration peut l'éclaircir.

Tout objet qui révèle un autre objet en étant le signe, σημεῖον (*b*), il est clair que les choses évidentes n'ont pas besoin de signe, et que les choses absolument obscures n'en sauraient recevoir.

Il n'y a donc que deux sortes de choses qui soient susceptibles d'un signe, celles dont l'obscurité est ac-

(*a*) *Pyr. Hyp.* II, 10.—Cf. *Adv. Math.* 246.
(*b*) Phot. *Bibl.* 544.—Cf. *Hyp. Pyr.* l. l.

cidentelle, et celles qui, de leur nature, sont cachées à nos regards, sans y être entièrement inaccessibles.

Celles-ci nous sont révélées, suivant les Stoïciens, par des signes indicatifs, σημεῖοι ἐνδεικτικοί (*a*); celles-là par des signes purement commémoratifs, σημεῖοι ὑπομνηστικοί. Ainsi un portrait fidèle nous retracera l'image d'une personne absente; un incendie caché se trahira par une épaisse fumée; cette sorte de signes est fondée uniquement sur l'association des souvenirs.— Les signes indicatifs ont un autre principe et une portée scientifique tout autrement considérable. La définition révèle l'objet défini; les prémisses, la conséquence; l'effet, la cause; le corps, l'espace; les mouvements du corps, l'existence de l'âme; l'ordre de l'univers, la providence de Dieu. L'âme, Dieu, l'espace, voilà des objets obscurs de leur essence. Le corps qui se meut, l'harmonie universelle qui éclate, les astres qui roulent dans l'immensité, voilà les signes, σημεῖοι ἐνδεικτικοί, de ces grands objets.

Ces explications suffisent pour donner le sens de cette formule, un peu énigmatique au premier abord, de l'école Stoïcienne (*b*) :

« Le signe est une proposition simple, ἀξίωμα, capable de servir d'antécédent à un συνημμένον régulier, et d'en révéler le conséquent. »

Le συνημμένον des Stoïciens, c'est la réunion de deux propositions simples, dont la première, qui est l'antécédent, est la condition de la seconde, qui est le consé-

(*a*) *Adv. Math.* 247, A.—Cf. *Hyp. Pyr.* l. l.—Laert. IX, 13.
(*b*) Sext. *Pyr. Hyp.* II, 11.—Cf. *Adv. Math.* 246, 266.

quent; par exemple : si le corps se meut, l'âme existe. Si l'univers est bien ordonné, il y a une Providence. Dans ces propositions conditionnelles, il est clair que l'antécédent est le signe du conséquent, mais sous la condition que le συνημμένον soit régulier, c'est-à-dire que la vérité du conséquent soit contenue dans celle de l'antécédent et puisse en être déduite en vertu d'un principe, ce qui explique et tout à la fois justifie la formule des Stoïciens.

On doit concevoir maintenant comment ce problème : à quelles conditions une démonstration est-elle légitime? peut être traduit ainsi dans la langue stoïcienne : A quelles conditions un συνημμένον est-il régulier, ὑγιές (*a*)? ou encore : à quelles conditions un objet est-il le *signe indicatif* d'un autre objet ? de façon que la théorie de la démonstration et la dialectique tout entière se résolvent pour les Stoïciens en une théorie des signes.

Il n'est pas nécessaire d'entrer plus avant dans cette curieuse théorie. Nous en avons assez dit pour qu'on aperçoive nettement le sens et la portée de l'argumentation d'Ænésidème.

Des deux espèces de signes, les signes commémoratifs et les signes indicatifs, Ænésidème, avec toute son école, ne conteste pas l'existence des premiers et leur importance pratique (*b*) ; et cette concession est parfaitement d'accord avec l'esprit de toute sa doctrine. Pour Ænésidème, en effet, accorder la réalité des signes commémoratifs, c'est accorder seulement, si on nous per-

(*a*) Sext. l. l.

(*b*) Sext. *Adv. Math.* 248, A.—Cf. *Hyp. Pyr.* pas.—Laert. IX, 11.

met ici ce langage, que lorsque deux apparences subjectives, φαινόμενα, se reproduisent dans un ordre constant, l'une devient, de fait, le signe subjectif et l'avant-coureur de l'autre, par exemple : la fumée, du feu; l'éclair, de la foudre, etc. Tant qu'on ne supposera rien de plus, tant qu'on n'attribuera à la liaison des phénomènes observés aucune valeur absolue, Ænésidème se gardera bien d'y contredire, et en cela il fera preuve tout ensemble de rigueur et de bonne foi; mais dès qu'il s'agit des signes indicatifs, l'affaire devient plus sérieuse. Accorder qu'il existe de tels signes, c'est accorder, par exemple, que le corps est le signe de l'ame, l'ordre universel, de la Providence; la définition, du défini; les prémisses, de la conséquence; c'est accorder en un mot, qu'entre les choses, il y a des rapports nécessaires et absolus, et dans l'esprit humain, toute une famille de procédés réguliers, capables de saisir et de coordonner ces rapports. Un aveu semblable serait précisément le désaveu le plus complet du scepticisme.

Ænésidème l'a si bien senti qu'il n'a pas hésité à rejeter sans distinction tous les signes indicatifs comme autant de chimères de l'esprit dogmatiste, et pour emprunter à Photius (*a*) les expressions mêmes de notre philosophe : « On n'attribue, dit il, à ces signes une valeur absolue que par une inclination décevante et vide de la raison, ἠπατῆσθαι κενῇ προσπαθείᾳ τοὺς οἰομένους. »

Voilà donc le langage, la définition, la démonstration, et en un sens, les premiers principes eux-mêmes

(*a*) Phot. *Bibl.* 544.—Cf. Laert. IX, 11.

renversés du même coup. Certes, il est à regretter qu'après avoir retrouvé le point de vue général de l'argumentation d'Ænésidème contre les signes, mesuré sa portée, et mis en évidence le lien logique qui la rattache à sa doctrine, on ne puisse, faute de textes, renouer la chaîne des arguments qui la composaient, et qu'on soit réduit à en rassembler à grand'peine quelques anneaux.

L'argument en quelques lignes que nous avons recueilli dans le Πρὸς μαθηματικούς, même éclairé par le commentaire qui le suit et la discussion qui le précède, ne nous donne qu'une partie, et la plus faible sans doute, d'une seule des objections d'Ænésidème.

Il ouvrait en effet le débat par ce dilemme (*a*) : ou les signes sont choses sensibles, apparentes, αἰσθητά, πρόδηλα; ou bien, ils sont intelligibles, obscurs, νοητά, ἄδηλα. Or, chacune de ces hypothèses est absurde. Donc il n'y a pas de signes.

Les seuls arguments que nous puissions attribuer à Ænésidème avec certitude, ou du moins avec une juste vraisemblance, se rapportent exclusivement à la première hypothèse. Nous n'avons aucun témoignage authentique sur la seconde, pas plus que sur les autres parties de cette argumentation mutilée.

Nous n'insisterons pas longuement sur ce petit nombre de raisonnements sceptiques, quelquefois ingénieux, il est vrai, mais quelquefois aussi voisins du sophisme, et toujours d'une importance fort secondaire. On les peut ramener à trois :

(*a*) Sext. *Adv. Math.* 252, A.—Cf. 258, E; 264, C.—Cf. *Hyp. Pyr.* l. I.

1° Si les signes avaient par eux-mêmes une valeur propre et absolue, toutes les intelligences les interpréteraient de même façon (*a*) dans les mêmes circonstances. Or, quel est, entre les signes, celui qui satisfait à cette condition? Le langage? On ne cesse de disputer sur les mots. La définition? Il n'y a pas deux philosophes d'accord sur celle de l'homme. La démonstration? Elle est au service des causes les plus opposées. L'induction ? Mais voici Erasistrate et Hiérophile qui ne peuvent s'entendre sur les symptômes de la maladie et de la santé. Tel navigateur redoute la tempête à l'aspect des signes qui, pour un autre, présagent la sérénité. Ainsi donc, les signes ne sont que des apparences changeantes et fugitives, destituées de tout caractère absolu.

—Je répondrai en deux mots à Ænésidème : Vous démontrez à merveille que la raison humaine peut être infidèle à ses propres lois ; mais ce point n'est pas contesté. Ce qu'il faudrait prouver, c'est que la raison développée suivant les lois qui la constituent, aboutit à se contredire. Et voilà ce que vous ne prouvez pas. Il y a de l'erreur, dites-vous. Qui songe à le nier? Vous ajoutez : l'erreur est inévitable. Prouvez-le. Ce mot même d'erreur que vous prononcez dépose contre vous. Il n'y a d'erreur possible que pour un être capable de vérité. Dans ce qui humilie le plus profondément l'homme, il y a donc quelque chose qui le relève; et l'abaissement de notre intelligence témoigne encore de sa grandeur.

(*a*) C'est l'argument cité textuellement par Sextus, et qu'il commente avec étendue.

2° Le signe et la chose signifiée sont deux termes corrélatifs. Ils ne peuvent donc être pensés l'un sans l'autre. Mais si la chose signifiée est pensée en même temps que le signe, elle n'a plus besoin de signe pour être connue. Le signe cesse donc d'être lui-même.

Ceci s'applique au rapport des prémisses à la conséquence. Ces deux choses sont corrélatives; par suite, simultanées dans la pensée; et partant, la conséquence ne dérive plus des prémisses, et les prémisses ne conduisent plus à la conséquence.

—Cet argument est un pur sophisme que la distinction la plus simple résout aisément. Je perçois un certain corps, et aussitôt après, ma raison conçoit l'espace où il est contenu, et l'espace infini dont ce premier espace n'est qu'un point. Voilà comment le corps devient pour moi le signe révélateur de l'espace absolu. Mais je n'ai pas commencé par connaître le corps en tant qu'il se rapporte à l'espace. J'ai d'abord perçu le corps, en tant que corps, puis l'espace; et le corps n'est devenu le signe de l'espace qu'après que la première intuition a suscité en moi la seconde.

De même, on ne conçoit pas primitivement les prémisses d'un raisonnement comme prémisses, et la conclusion comme conclusion. La conclusion n'est d'abord qu'une question. Mais aussitôt qu'on en rapproche les prémisses, elle se transforme en conséquence. Et c'est là la démonstration.

3° A celui qui conteste l'existence des signes et de la démonstration, on ne peut la prouver que par des signes

et des démonstrations. Chaque preuve est donc une pétition de principe.

—On reconnaît ici, quoique sous une forme nouvelle, l'objection déjà discutée contre la légitimité de la raison. Un seul mot résumera notre première réponse: Oui, sans doute, il est absurde de démontrer la légitimité de la démonstration; mais il est une absurdité qui va de pair avec celle-là et doit partager la même fortune, c'est de conclure l'incertitude de la démonstration, c'est-à-dire, l'incertitude de ce principe : Deux choses égales à une troisième sont égales entr'elles, de l'impossibilité de le démontrer.

On pourrait être tenté d'ajouter qu'il est contradictoire de faire une démonstration pour établir qu'il n'y a pas de démonstration. Mais cela est superflu. Ænésidème est allé au-devant de cette réponse, et il l'a si bien reconnue comme excellente qu'il l'a opposée à ses propres arguments, afin d'aboutir finalement au scepticisme absolu.

Je prouve très-bien, dit-il, qu'il n'y a ni signes, ni démonstrations. On me prouve également bien qu'il est absurde de les nier. Cette contradiction me jette dans une irrémédiable incertitude. Mais comme elle me délivre en même temps des anxiétés de la recherche philosophique, je me trouve assez dédommagé de mon ignorance par la sérénité qui en est le prix.

Tel est le dernier mot d'Ænésidème sur les questions logiques. Son argumentation contre le critérium atta-

quait la raison dans son principe ; celle que nous venons d'examiner tend à frapper d'incertitude le système entier de ses développements ; toutes deux également conséquentes à la pensée fondamentale de l'ἐποχή ; toutes deux remarquables à des degrés divers par leur sérieux caractère, aussi bien que par la rigueur logique qui les enchaîne l'une à l'autre ; mais toutes deux au fond également impuissantes contre un dogmatisme sage, éclairé par ses propres erreurs, et qui sait que la véritable force de la raison, c'est de reconnaître et de respecter ses limites.

CHAPITRE V.

SCEPTICISME D'ÆNÉSIDÈME SUR LES PROBLÈMES MÉTAPHYSIQUES.

La science que Zénon, Epicure et à leur exemple Ænésidème appelaient *physique* ou *physiologie* (*a*), c'est à peu de chose près, la métaphysique des âges modernes, et pour me servir de la définition même de l'antiquité, c'est la science des principes (*b*). Dieu et la providence, l'âme et la matière dans leur essence et leurs lois nécessaires, tels sont les objets qui la constituent.

Nul doute que sur ces hautes questions, Ænésidème n'ait poursuivi sa lutte contre les écoles dogmatiques. Nous savons par Photius que dans le deuxième et le troisième livres du Πυῤῥωνίων λόγοι (*c*), il traitait, au point de vue sceptique, des principes actifs et passifs, de la génération et de la corruption, du mouvement et de ses

(*a*) Sext. *Adv. Math.* 141, A.—Cf. *Hyp. Pyr.* II, 2.

(*b*) Arist. *Metaphys.* Lib. I.—Ibid. Lib. III, V.—Sext. *Hyp. Pyr.* III, init.—Cf. *Adv. Math.* 309, B.

(*c*) Phot. *Bibl.* 543, 544. Hæsch.

lois. Le cinquième livre tout entier était dirigé contre la science des causes, αἰτιολογία (*a*).

De tous ces travaux métaphysiques un seul fragment considérable nous est resté. Mais ce fragment est du plus grand prix, et j'ose dire qu'à défaut d'autre titre, il suffirait pour sauver de l'oubli le nom d'Ænésidème. Je veux parler de l'argumentation célèbre contre le principe de causalité.

On remarquera qu'il ne s'agit pas seulement ici d'un point très-grave de métaphysique. C'est l'existence même de la métaphysique qui est mise en question. Porter atteinte en effet à la notion de causalité, c'est ébranler celle de substance, c'est tout compromettre. Un seul principe de la raison détruit, tous les autres succombent; c'en est fait de la raison et de la science.

Consultez l'histoire de la philosophie. Les sceptiques les plus hardis et les plus profonds de tous les temps ont attaqué le principe de causalité (*b*). Il ne faut pas croire qu'ils se soient donné le mot, ou que les uns aient copié les autres. Les temps, les lieux, leur génie même, tout les divise; la force des choses les réunit.

Nommer Hume, c'est rappeler le fameux *Essai* (*c*) où il a nié la possibilité de la notion de cause ou de connexion nécessaire. On sait où cette négation conduisit le disciple hardi de Locke. « David Hume tomba complè-

(*a*) Ibid. l. l.—Cf. *Hyp. Pyr.* II, 17.

(*b*) M. Cousin a signalé le philosophe indien Kapila comme l'antécédent historique d'Ænésidème. *Cours de* 1829, Tom I, p. 198.—Sur les sceptiques Al-Gazali et J. Glanvil, voyez Tennem. *Man. de l'hist. de la phil.* Tom. I, p. 360; II, p. 119.

(*c*) Hume, *Essays and Treatises*, Sect. VII. part. II.

tement dans le scepticisme, dit le père de la philosophie Critique (*a*), dès qu'une fois il eut découvert qu'une illusion générale de notre faculté de penser était cependant regardée comme un principe. »

Cette juste et profonde remarque de Kant, à qui peut-elle s'appliquer mieux qu'à lui-même? lui-même en effet, quoiqu'il en dise, explique comme Hume par une illusion le principe de causalité et tous les autres principes de la raison pure. J'avoue qu'il fait dériver cette illusion d'une source plus haute, mais elle en est d'autant plus irrémédiable.

Ce n'est pas un médiocre honneur pour Ænésidème d'avoir ouvert la voie à David Hume et à Kant, quoique cette voie ne soit pas celle du vrai. Il y a plus ; le fond des arguments sceptiques de ces deux grands esprits, une analyse attentive le fait découvrir dans Ænésidème. Que ce soit là une excuse pour les subtilités quelquefois sophistiques qu'il a mêlées aux belles parties de son argumentation.

Mais commençons par la rapporter, telle que Sextus nous l'a conservée :

« Toute chose étant corporelle, σῶμα, σωματικόν, ou incorporelle, ἀσώματον, s'il est vrai qu'une chose en puisse causer une autre, il faut nécessairement, ou bien qu'une chose corporelle produise une autre chose cor-

(*a*) *Crit. de la Rais. pur.* Trad. fr. tom. I, p. 164.—Cf. Ibid. p. 55.

porelle, ou bien une chose incorporelle une autre chose incorporelle, ou bien une chose corporelle une chose incorporelle, ou enfin une chose incorporelle une chose corporelle. Il n'y a évidemment que ces quatre hypothèses. Or, toutes sont absurdes. Donc, il est impossible qu'une chose soit cause d'une autre chose. Donc il n'y a pas de cause (*a*). »

« Le corporel ne peut être la cause du corporel, τὸ « σῶμα τοῦ σώματος. En effet, ou bien le corporel n'est « pas sujet à la génération, ἀγένητον, comme les atô- « mes d'Epicure, ou bien il y est sujet, comme on a « coutume de l'admettre; dans ce dernier cas, il est « visible comme le fer et le feu; dans l'autre, il est « invisible, comme l'atôme. Or, dans l'une et l'autre « supposition, le corporel ne peut rien produire. Car « de deux choses l'une: il produira quelque chose en « demeurant en soi, ou en s'unissant à un second ter- « me. Dans le premier cas, il ne produira rien qui « soit plus que lui même et qui excède sa propre na- « ture. Dans le second cas, il est impossible qu'il pro- « duise un troisième objet qui n'existât pas auparavant (*b*). Car il est impossible qu'un devienne deux, « τὸ ἕν γένεσθαι δύο (*c*), et que deux choses en produi- « sent une troisième. Supposez en effet qu'un devien- « ne deux, chaque unité contenue dans deux devien-

(*a*) Ænésidème fait d'ordinaire précéder ses argumentations d'une espèce de préambule où elles sont présentées en raccourci. N'ayant pas trouvé cette fois ce préambule dans Sextus, je l'ai ajouté pour plus de clarté.

(*b*) Il y a ici une lacune et un contre-sens dans la traduction latine de Gentianus Hervetus.

(*c*) Cf. *Adv. Arith.* p. 106 sqq.

« dra deux à son tour, et l'on aura quatre. Et chaque « unité contenue dans quatre devenant deux, l'on au- « ra huit, et de même pour chaque unité contenue « dans huit. Or il est absurde que d'une chose il en « naisse une infinité d'autres, ἐξ ἑνὸς ἄπειρα γένεσθαι. « Il est donc absurde aussi que de l'unité sorte quelque « multiplicité, τὶ πλεῖον.

« Même absurdité à dire que, de certaines choses « en nombre inférieur il puisse sortir des choses en « nombre supérieur (*a*) par voie d'union, κατὰ σύνοδον. « Car si l'union d'une unité avec un autre unité (*b*) don- « nait un troisième terme, celui-ci s'unissant avec les « deux autres donnerait un quatrième terme, lequel « s'unissant aux trois autres, en donnerait un cinquième, « et ainsi à l'infini. Ainsi donc, le corporel n'est pas « cause du corporel.

« Par les mêmes raisons, l'incorporel n'est pas cau- « se de l'incorporel, ἀσώματον ἀσωμάτου. Car la multipli- « cité ne peut sortir de l'unité, ni d'une certaine mul- « tiplicité une multiplicité plus grande. De plus, l'in- « corporel étant une nature intangible, ἀναφὴς φύσις « καθεστώς (*c*), ne peut ni agir, ni pâtir.

« De même que l'incorporel ne peut produire l'in- « corporel (ni le corporel, le corporel), ainsi, dans « l'ordre contraire des termes, le corporel ne peut

(*a*) Je lis avec Fabricius ἡσσόνων, au lieu d'ἡσσόνον que donne l'éd. de Genève et Paris, 1621.

(*b*) Je lis avec Fabricius τὸ ἓν τῷ ἑνί, au lieu de τὸ ἐν τῷ ἑνί.

(*c*) Lucrèce a dit : Tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest res. Vid. Lib. I, v. 306.—Cf. Ibid. v. 445.—III. v. 160 sqq.

« produire l'incorporel, ni l'incorporel le corporel.
« En effet, le corporel ne renferme pas en soi la natu-
« re de l'incorporel; et l'incorporel n'enveloppe pas
« celle du corporel. C'est pourquoi il n'est pas possi-
« ble qu'aucun d'eux naisse de l'autre. Et comme le
« cheval ne naît pas du platane, parce que la natu-
« re du cheval n'est pas renfermée dans la nature du
« platane, de même l'homme ne naît pas du cheval,
« parce que la nature de l'homme n'est pas renfermée
« dans celle du cheval. Ainsi l'incorporel ne naîtra pas
« du corporel, parce que le corporel ne renferme pas
« la nature de l'incorporel.

« Et réciproquement, le corporel ne naîtra pas de
« l'incorporel. Que si l'un est contenu dans l'autre, on
« ne pourra pas dire davantage que l'un soit engendré
« par l'autre. Car si chacun d'eux est (en tant qu'il est
« contenu dans l'autre), il n'est donc pas engendré
« par l'autre, puisqu'il est déjà. Ce qui a déjà l'être ne
« peut pas en effet être engendré, la génération étant
« un chemin pour arriver à l'être, *ὁδὸν εἰς τὸ εἶναι.*
« Ainsi donc, le corporel ne peut être cause de l'incor-
« porel, ni l'incorporel cause du corporel.

« D'où il suit finalement qu'il n'y a pas de cause.

« De plus, s'il existe quelque cause, ou bien ce qui
« est en repos est cause de ce qui est en repos, *τὸ μέ-*
« *νον τοῦ μένοντος*, ou bien ce qui est en mouvement de
« ce qui est en mouvement, *τὸ κινούμενον τοῦ κινουμένου*,
« ou ce qui est en repos de ce qui est en mouve-
« ment, ou enfin, ce qui est en mouvement de ce
« qui est en repos. Or ce qui est en repos ne peut être

« cause du repos de ce qui est en repos, ni ce qui est en « mouvement, du mouvement de ce qui est en mou- « vement ; ni ce qui est en repos, du mouvement de « ce qui est en mouvement, ni réciproquement, comme « nous le démontrerons. Il n'y aura donc aucune cause.

« Et d'abord, ce qui est en repos ne sera pas la cause « du repos de ce qui est en repos, ni ce qui est en « mouvement du mouvement de ce qui est en mouve- « ment, par suite de l'état uniforme, δι'ἀπαραλλαξίαν, « des deux termes. Car tous deux étant également en « repos, ou tous deux en mouvement, il n'y a pas plus « de raison pour dire que celui-ci est cause à l'égard « de celui-là que celui-là cause par rapport à celui-ci. « Car si l'un d'eux est cause, parce qu'il est en mou- « vement, l'autre étant également en mouvement, sera « cause par la même raison. Par exemple, la roue d'un « tourneur est en mouvement; le tourneur est aussi « en mouvement; pourquoi dirait-on plutôt que le « tourneur est en mouvement à cause de la roue que « la roue à cause du tourneur? Car si l'un de ces mo- « teurs ne se mouvait pas, l'autre cesserait d'être en « mouvement. Or, si la cause est ce dont la présence « détermine l'effet, οὗ παρόντος γίνεται τὸ ἀποτέλεσμα (a), « l'effet ici ayant lieu par la présence de la roue et du « tourneur, et ne s'accomplissant pas en l'absence du « tourneur, ni en l'absence de la roue, il faut dire « que le tourneur n'est pas plus cause du mouvement « de la roue que la roue n'est cause du mouvement

(a) Def. Stoïc.—Fab. *ad Sext.* 599, N.

« du tourneur. Et de même une colonne est en repos,
« et son épistyle est aussi en repos. Or, on ne peut pas
« dire que la colonne reste en repos à cause de l'épistyle
« pas plus que l'épistyle à cause de la colonne. Car ôtez
« l'un d'entre ces objets, l'autre tombe. Par conséquent,
« ni ce qui est en repos n'est cause du repos de ce qui
« est en repos, ni ce qui est en mouvement du mou-
« vement de ce qui est en mouvement.

« De même, ce qui est en repos ne peut être cause
« du mouvement de ce qui est en mouvement, ni ce
« qui est en mouvement du repos de ce qui est en re-
« pos, par suite de la nature opposée des deux termes,
« δι'ἐναντιότητα φύσεως. Car de même que le froid n'ayant
« pas en soi la raison du chaud, λόγον τοῦ θερμοῦ, ne
« peut devenir chaud, ni le chaud devenir froid, par-
« ce qu'il ne renferme pas la raison du froid; de même
« ce qui est en mouvement n'ayant pas en soi la raison
« de ce qui est en repos, ne peut être cause de son re-
« pos, et réciproquement. Or, si ce qui est en repos
« ne peut être cause du repos de ce qui est en repos ;
« ni ce qui est en mouvement, cause du mouvement
« de ce qui est en mouvement ; ni ce qui est en repos,
« cause du mouvement de ce qui est en mouvement, ni
« enfin ce qui est en mouvement cause du repos de ce
« qui est en repos ; et si hors de ces quatre hypothèses,
« on n'en peut plus concevoir aucune, il en résulte qu'il
« n'y a pas de cause.

« De plus, s'il y a quelque cause, ou bien ce qui est
« en même temps sera cause de ce qui est en même
« temps, ou bien ce qui est avant, cause de ce qui est
« après, ou bien ce qui est après, cause de ce qui est

« avant. Or, ni ce qui est en même temps n'est cause « de ce qui est en même temps, ni ce qui est avant de « ce qui est après, ni ce qui est après de ce qui est « avant, comme nous le prouverons. Donc il n'y a pas « de cause (*a*).

« Ce qui est en même temps ne peut être cause de « ce qui est en même temps, par cela seul que l'un et « l'autre coexistent, celui-ci n'étant pas plus cause de « celui-là que celui-là ne l'est de celui-ci, puisque cha- « cun possède également l'existence.

« Ce qui est avant ne peut être cause de ce qui est « après. Car, si quand la cause existe, l'effet n'existe « pas, la cause n'est plus cause, puisqu'elle n'a pas d'ef- « fet; et l'effet n'est plus effet, si la cause n'existe pas « avec lui. Car la cause et l'effet sont, l'un et l'autre, cho- « ses relatives. Et les choses relatives doivent nécessai- « rement coexister; l'une ne pouvant pas par consé- « quent être avant, et l'autre après.

« Il ne reste donc qu'à dire que ce qui est après est « cause de ce qui est après, ce qui est parfaitement ab- « surde, et va à tout renverser. Car il faudrait que l'ef- « fet fût plus ancien que la cause, et dès lors l'effet « n'existerait plus puisqu'il n'aurait plus de cause. Et « comme il est ridicule de prétendre que le fils soit plus « vieux que le père, et la moisson antérieure dans le « temps à la semence, de même il est absurde de dire « que ce qui n'est pas soit cause de ce qui est déjà. Mais « si ce qui est en même temps n'est pas cause de ce

(*a*) Cf. *Hyp. Pyr.* III.—Fab. *ad Sext.* 600, Q.

« qui est en même temps, ni ce qui est avant, cause « de ce qui est après, ni ce qui est après de ce qui est « avant; et si on ne peut faire aucune autre hypothèse, « il en résulte qu'il n'y a pas de cause.

« De plus, s'il y a quelque cause, ou elle produit « son effet par soi-même, αὐτοτελῶς, et en se servant « de sa seule force propre, καὶ ἰδίᾳ μόνον προσχρώμενον « δυνάμει, ou bien elle a besoin d'une matière passive « qui concourre à son ouvrage, συνεργοῦ δεῖται τῆς πασ- « χούσης ὕλης, de façon que l'effet soit conçu par l'u- « nion de ces deux termes, κοινὴν ἀμφοτέρων σύνοδον.

« Si elle produit son effet par soi-même et en se ser- « vant de sa seule force propre, comme elle est toujours « soi-même et possède toujours sa force propre, elle « doit produire perpétuellement son effet, et non pas « tantôt l'accomplir et tantôt le suspendre. Et si, com- « me le veulent certains dogmatistes, la cause n'est pas « une de ces choses qui existent distinctement et à part, « τῶν ἀπολελυσμένων καὶ ἀφεστηκότων, mais une chose « relative, τῶν πρός τι, parce qu'elle est conçue relati « vement à sa matière, et sa matière relativement à elle, « on voit apparaître une conséquence plus absurde en- « core. Car si l'un des deux termes est pensé relative- « ment à l'autre (a), l'un comme agent, τὸ ποιοῦν, l'au- « tre comme patient, τὸ πάσχον, on n'aura qu'une seule « idée sous deux noms, celui de patient et celui d'a- « gent, et c'est pourquoi la puissance efficiente, ἡ δρασ- « τήριος δύναμις, ne se trouvera pas plus dans l'agent que

(a) Le texte dit : οὗ τὸ μὲν ποιοῦν, τὸ δὲ, πάσχον. οὗ paraît inintelligible. Ne faudrait-il pas lire ὧν ?

« dans ce qu'on appellera patient. Car de même que « l'agent ne peut agir séparé de ce qu'on appelle pa- « tient, de même aussi ce qu'on appelle patient ne peut « pâtir en l'absence de l'agent. D'où il suit que la puis- « sance qui produit l'effet n'est pas plus dans l'agent « que dans le patient. Cela va devenir évident par un « exemple. Si le feu est cause de la combustion, ou « bien il la produit par soi-même et en se servant de « sa seule force propre, ou bien il a besoin d'une ma- « tière combustible qui concourre à son ouvrage. Or, « s'il produisait la combustion par soi-même et en ver- « tu de sa seule force propre, il devrait toujours la pro- « duire, puisque toujours il possède sa force propre. « Cependant il ne la produit pas toujours, car il brûle « de certaines choses, et d'autres, il ne les brûle pas. « Donc, il ne brûle pas par soi-même et en se servant « de sa seule force propre.

« S'il brûle à l'aide de la disposition combustible du « bois, pourquoi dirions-nous que le feu est la cause « de la combustion plutôt que le bois? Car, tout comme « en l'absence du feu, la combustion ne se fait pas; « ainsi, sans le bois, elle ne se fait pas davantage, et « en conséquence, si cela est cause qui par sa présence « détermine un effet, et par son absence l'empêche de « s'accomplir, la disposition combustible du bois sera « cause à ce double titre. Et comme la syllabe *di* se com- « posant de la lettre *d* et de la lettre *i*, il serait absurde « de dire que la lettre *d* est cause de la syllabe *di* et « non pas la lettre *i*; de même, la combustion étant « analogue à la syllabe *di* et ses deux éléments, le feu et

« le bois, aux lettres *d* et *i*, celui-là est parfaitement « absurde qui prétend que le feu est la cause de la com- « bustion, et non pas le bois (*a*). Car la combustion ne « s'opère pas sans le feu ni sans le bois, comme la syllabe « *di* ne se forme pas sans les lettres *d* et *i*. Ainsi donc, « si la cause ne produit son effet, ni par soi-même, « ni par la disposition convenable du patient, il en « résulte que la cause ne peut rien produire.

« De plus, s'il existe quelque cause, ou bien elle a « une puissance causatrice unique, ou bien elle en a « plusieurs. Or elle n'a pas une puissance unique, ni « plusieurs puissances, comme nous le démontrerons. « Donc il n'y a pas de cause.

« Et d'abord, elle n'a pas une puissance unique. Car « alors, elle devrait se comporter de la même façon à « l'égard de toutes choses (*b*), et non pas d'une façon « différente. Or, le soleil, par exemple, brûle les Ethio- « piens, échauffe les régions que nous habitons, et « éclaire sans les échauffer les nations hyperboréen- « nes (*c*). Il condense l'argile, liquéfie la cire, blanchit « nos vêtements (*d*), hâle notre peau, et rougit cer- « tains fruits. Cause de la vision pour nous, il y fait « obstacle pour les oiseaux nocturnes, comme les « chouettes, les chauve-souris. Ainsi donc, si la cause « a une puissance unique, elle doit produire le même

(*a*) Fab. *ad Sext.* 602, Y.

(*b*) Je lis avec Fab. πάντα, au lieu de πάντας. Fab. *ad Sext.* 602, Z.

(*c*) Je lis avec Fab. μόνον, au lieu de μόνους. Hervetus fait ici un contresens grossier.

(*d*) Il faut lire avec Fab. ἐσθήματα, et non αἰσθήματα.

« effet sur toutes choses. Or, elle ne le produit pas.
« Donc elle n'a pas plusieurs puissances. Mais elle
« n'a pas non plus une puissance multiple. Car s'il en
« était ainsi, elle devrait les exercer toutes sur toutes
« choses, et par exemple [le feu] devrait tout brûler,
« tout fondre, tout condenser. Ainsi, la cause, ne pou-
« vant posséder ni une puissance unique, ni plusieurs
« puissances, il en résulte qu'il n'y a pas de cause.

—« C'est fort bien, mais les dogmatistes ont coutume
« de répondre que les effets qui naissent de l'action
« d'une même cause doivent naturellement varier sui-
« vant les objets auxquels s'applique cette action et sui-
« vant les distances. Il en arrive ainsi pour le soleil.
« Voisin de l'Ethiopie, il est tout simple qu'il y soit
« brûlant. Placé à une distance moyenne de notre cli-
« mat, il ne fait que l'échauffer. Beaucoup plus éloi-
« gné des Hyperboréens, il les éclaire sans leur donner
« sa chaleur. S'il durcit l'argile, c'est qu'il en fait éva-
« porer l'élément liquide. S'il liquéfie la cire, c'est
« qu'elle a une autre constitution que l'argile.—Ceux
« qui nous font cette réponse nous accordent presque
« sans débat que l'agent ne diffère pas du patient. Car
« si la liquéfaction de la cire ne se fait pas par la seule
« action du soleil, mais aussi par la propriété naturelle
« de la cire, il est évident que le soleil n'est pas la
« cause de cette liquéfaction, mais bien le concours
« de ces deux choses, le soleil et la cire. Et si l'effet,
« savoir, la liquéfaction, est produit par l'union de la
« cire et du soleil, il en résulte qu'il est aussi vrai que
« le soleil est liquéfié par la cire qu'il peut l'être que la

« cire est liquéfiée par le soleil. Aussi, il est absurde « d'attribuer à une seule de ces choses un effet qui est « produit par l'union de toutes deux.

« De plus, s'il y a quelque cause, ou bien la cause « est séparée, κεχώρισται, de la matière qui en souffre « l'action, ou ces deux choses coexistent, σύνεστιν αὐτῇ. « Or, elle n'est pas séparée de la matière qui en souffre « l'action, et il est impossible que ces deux choses coexis- « tent. Donc il n'y a pas de cause.

« Si l'agent est séparé du patient, l'agent ne saurait « être cause par lui-même, en l'absence de ce par rap- « port à quoi on le nomme agent, et de même le patient « ne saurait être patient en l'absence de l'agent.

« Si l'agent coexiste avec le patient, ou bien il agit « seulement, et ne pâtit en aucune façon ; ou bien il « agit tout à la fois et pâtit. S'il agit et pâtit tout à la « fois, chacun des deux termes sera tout à la fois agent « et patient. Car en tant que la cause agit, la matière « pâtit, et en tant que la matière agit, la cause pâtit. Et « ainsi l'agent ne sera pas plutôt agent que patient, ni « le patient plutôt patient qu'agent, ce qui est absurde. « Si l'agent agit sans pâtir, ou bien il agit par simple « contact, ψιλὴν ψαῦσιν, c'est-à-dire en touchant la sur- « face, ou bien par pénétration, διάδοσιν. S'il agit à « l'extérieur et seulement en touchant la surface, il ne « pourra rien produire. Car la surface est incorporelle, « ἀσώματος, et l'incorporel ne peut ni pâtir ni agir (*a*). « Ainsi donc, ce ne sera pas par le seul contact de la

(*a*) Cf. *Adv. Géom.* 98, 99 sq.—*Pyr. Hyp.* III, 6.

« surface que la cause pourra agir sur sa matière. Elle « ne le pourra pas davantage par pénétration. Car ou « bien, elle passera à travers les corps solides, ou par « de certains pores insensibles que conçoit notre es- « prit. Mais elle ne passera pas à travers les corps so- « lides, puisqu'un corps ne peut pénétrer un autre « corps. Si elle passe par les pores, elle devra exercer « son action sur les surfaces extérieures de ces pores. « Mais ces surfaces sont incorporelles, et l'incorporel « ne peut raisonnablement pas être considéré comme « capable de passion ni d'action. Ainsi donc la cause « n'agira pas par pénétration. D'où il suit que la cause « elle-même n'existe absolument pas (*a*).

—« On peut encore en considérant le contact, éle- « ver des difficultés, d'un ordre plus vulgaire, il est vrai, « κοινότερον, touchant l'agent et le patient. En effet, « pour qu'une chose agisse ou pâtisse, il faut qu'elle « touche ou qu'elle soit touchée. Or, il n'est rien qui « puisse toucher, ou être touché, comme nous le mon- « trerons. Donc, il n'existe ni agent, ni patient.

« Pour qu'une chose en touche une autre, il faut « que le tout touche le tout, ou la partie la partie, ou « le tout la partie, ou la partie le tout. Or, ni le tout ne « peut toucher le tout, ni la partie la partie, ni le tout « la partie, ni la partie le tout, comme nous le ferons

(*a*) Nous ne pensons pas, malgré l'autorité de Fabricius, que l'on soit fondé à attribuer avec certitude à Ænésidème tout ce qui suit. Sextus vraisemblablement continue d'avoir sous les yeux les ouvrages d'Ænésidème; mais il n'est pas certain qu'il continue de les copier. Voir Fab. *ad Sext.* p. 197, et notre chap. I.

« voir. Donc, le contact est impossible. Et si le contact « est impossible, il n'y a plus ni agent, ni patient.

« Le tout ne peut être en contact avec le tout. Si en « effet le tout est en contact avec le tout, ce ne sera « plus un contact, θίξις, mais une unification, ἕνωσις. « Et les deux corps n'en feront qu'un. Car il faudra que « les parties internes se touchent les unes les autres, « puisqu'elles sont parties du tout.

« Il est également impossible que la partie touche « la partie. Car la partie est conçue comme partie par « rapport au tout; mais dans sa circonscription propre, « κατὰ τὴν ἴδιον περιγραφήν, elle est un tout. Or, à cause « de cela, on demandera de nouveau si le tout est en « contact avec le tout, ou la partie avec la partie. Si le « tout est en contact avec le tout, il y aura unification et « les deux corps n'en feront qu'un. Si la partie est en « contact avec la partie, cette partie étant conçue com- « me un tout, dans sa circonscription propre, on de- « mandera encore, si le tout est en contact avec le tout « ou la partie avec la partie. Et ainsi à l'infini. Par « conséquent la partie ne peut être en contact avec la « partie.

« Ni le tout avec la partie. Car si le tout est en con- « tact avec la partie, le tout se rapetissant aux pro- « portions de la partie sera partie, et la partie s'agran- « dissant aux proportions de tout sera tout. Car ce qui « est égal à la partie a des proportions analogues à la « partie, et ce qui est égal au tout a des proportions « analogues au tout. Or, il est extravagant de dire que « le tout se fait partie, et que la partie est égale au tout.

« Par conséquent le tout ne peut être en contact avec « la partie.

« Autre preuve. Si le tout est en contact avec la par- « tie, le tout sera plus petit et il sera aussi plus grand « que soi-même, ce qui est pire encore que les consé- « quences précédentes. Le tout, s'il occupe le même « lieu que la partie, sera égal à la partie ; et par con- « séquent, il sera plus petit que soi-même. Et d'un « autre côté, si la partie s'agrandit au point d'égaler le « tout, elle occupera le même lieu que le tout, et occu- « pant le même lieu que le tout, elle sera plus gran- « de que soi-même.

« Même raisonnement pour la réciproque [la partie « en contact avec le tout]. Car si le tout ne peut être « en contact avec la partie, par les raisons que nous « venons de dire, la partie ne pourra pas non plus être « en contact avec le tout.

« Mais si le tout ne peut être en contact avec le tout, « ni la partie avec la partie, ni le tout avec la partie, « ni la partie avec le tout, le contact est impossible ; et « par conséquent aucune chose ne sera cause d'une au- « tre chose ; aucune chose ne subira l'action d'une au- « tre chose.

« Ajoutez à cela que si une chose en touche une au- « tre, ou bien il y a entre elles un intervalle, comme par « exemple, un pore, une ligne ; ou bien, il n'y a au- « cun intervalle. Dans le premier cas, il n'y a pas con- « tact ; dans le second, il y a unification, et non pas con- « tact véritable. Ainsi donc, le contact est impossible.

« Il n'y a donc ni agent, ni patient. »

A côté de cette série d'arguments contre la possibilité de la cause, il convient de placer les ὀκτὼ τρόποι qu'Ænésidème opposait aux philosophes qui recherchent dans la nature les causes des phénomènes, τοὺς αἰτιολογοῦντας. Ces τρόποι, qu'il ne faut pas confondre avec les δέκα τρόποι de Pyrrhon, et les πέντε τρόποι d'Agrippa, n'ont qu'une importance fort secondaire. Ce sont des remarques, généralement fort justes, sur le défaut de rigueur et de sévérité de la plupart des systèmes de physique, mais qui n'ajoutent presque rien aux difficultés métaphysiques dont nous avons particulièrement à nous occuper.

Voici ces ὀκτὼ τρόποι, avec l'excellent commentaire de Fabricius : « Ænésidème, dit Sextus (*a*), nous a « transmis (*b*) huit catégories d'arguments par lesquels « il croit démontrer la vanité de toute recherche dog- « matique des causes, δογματικὴν αἰτιολογίαν. Voici la « première (*c*) : Rechercher les causes, c'est s'attacher

(*a*) *Hyp. Pyr.* I, 17.

(*b*) « Has repetisse videtur Sextus ex Ænesidemi libro quarto » (Fabricius *ad Sextum*, 44, Y.)

(*c*) « *Primus* modus est, ut si quis rationem distantiæ planetarum redditurus cum Pythagoræis, afferat causæ loco neutiquam apparentem aliis proportionem musicam corporum cœlestium. *Alter* si quis explicaturus causam exundantis se quot annis Nili, dicat illam esse liquefactas nives, cum possint esse imbres, vel venti, vel sol, ut Herodoto visum, vel peculiaris natura, ut Aristides sibi persuasit. *Tertius*, si quis motus orbium cœlestium suspendat a pressione mutua, cum illi ordine ac stato tempore fiant, atque pressio illa nihil potuerit ordinare. *Quartus*, si quis videns in cameram obscuram rerum imagines intromissas, concludat ita etiam rerum species immitti oculis, vel si quis

« à un de ces objets invisibles, obscurs, dont la con-
« naissance ne peut avoir pour garantie l'évidence des
« choses apparentes. La seconde, c'est que maintes fois,
« par suite de la grande abondance où l'on se trouve,
« on peut rendre raison de plusieurs façons de la chose
« qu'on veut expliquer, et cependant plusieurs philo-
« sophes ne reconnaissent qu'une seule explication. La
« troisième, c'est qu'on explique des phénomènes qui
« se développent avec ordre par des causes où l'on n'en
« voit aucun. Voici la quatrième : On aperçoit la géné-
« ration des choses apparentes, et on s'imagine com-
« prendre celle des choses obscures. Or, peut-être cel-
« les-ci se comportent-elles de même façon, peut-être
« d'une façon qui leur est propre. La cinquième consiste
« en ce que chacun explique les causes, d'après ses hy-
« pothèses particulières sur les éléments, et non en
« suivant les voies communes et les idées reçues. La
« sixième, c'est qu'on s'empare de toutes les données
« qui sont d'accord avec l'hypothèse qu'on a conçue,
« et qu'on rejette les données contraires, quoiqu'elles
« méritent autant de confiance que les autres. Quant à

oculis usurpans pulverem nitratum, aurumve fulminans, colligat non aliter contingere fulgura fulminaque. *Quintus*, si Epicurus ex atomis, Anaxagoras ex homæomeris.... etc. *Sextus*, ut quando Aristoteles causam reddit cometarum, collectos e terris vapores, quoniam hoc nimirum non abludit ab ejus sententia, qua terræ vicinos et infra lunam generatos existimat. *Septimus*, ut cum Epicurus causam libertatis arbitrii assignat declinationem atomorum, cum illa declinatio esse non possit si atomi ὑλικῇ ἀνάγκῃ necessario, quæ ejusdem Epicuri sententia est, ferantur. *Octavus* denique modus, ut si quis causam succi in plantas ascendentis dictitet esse attractionem, quia videt a spongia aquam attrahi, cum tamen hoc ipsum dubium sit ex aliorum sententia. » Fab. *ad Sext.* p. 44, 45.

« la septième, c'est que les causes qu'on imagine sont « souvent en contradiction, non-seulement avec les « faits, mais même avec les hypothèses qu'on a créées. « La huitième enfin, c'est que les choses qu'on croit « apercevoir, étant souvent aussi incertaines que celles « qu'on recherche, on se sert de l'incertain pour dog- « matiser sur l'incertain.

« Il n'est pas impossible, ajoutait Ænésidème, que « certains philosophes ne donnent prise, dans la re- « cherche des causes, à des arguments mixtes, formés « de la combinaison de ceux qui précèdent. »

Les deux textes que nous venons de rapporter contiennent tout ce que les historiens nous ont conservé des arguments sceptiques d'Ænésidème contre les causes. Nous dirons avec Tennemann (*a*), que ce sont là les efforts les plus hardis que la philosophie ancienne ait dirigés contre la possibilité de toute connaissance apodictique ou démonstrative, en d'autres termes, de toute métaphysique.

Il n'y a donc pas une seule ligne de cette longue et épineuse controverse, qui n'intéresse à un très-haut degré l'histoire de la philosophie, et que nous puissions nous dispenser de discuter ou d'éclaircir.

Nous la diviserons, comme fait Ænésidème lui-même,

(*a*) *Manuel de l'histoire de la Phil.* I. p. 264.

en un certain nombre d'argumentations distinctes, et ce n'est qu'après les avoir examinées l'une après l'autre, que nous apprécierons leur caractère général et leur valeur définitive (*a*).

PREMIER ARGUMENT.

Cet argument comprend la discussion de quatre hypothèses :

1re *et* 2me hypothèses : Le corporel cause du corporel. L'incorporel cause de l'incorporel.

Preuve générale contre ces deux hypothèses.—Si A était cause de B, il le produirait, ou en demeurant en soi, ou en s'unissant à C. Or, s'il demeurait en soi, il ne produirait rien qui différât de soi-même. Car supposez qu'une unité A pût causer une dualité A B, chacun des éléments de cette dualité causerait une dualité nouvelle, et ainsi à l'infini.—Si au contraire A produisait B en s'unissant à C, alors l'union de C avec l'un quelconque des deux autres termes en pourrait produire un quatrième, puis un cinquième, et ainsi encore à l'infini.

Preuve spéciale contre la 2me hypothèse. L'incorpo-

(*a*) Pour éclaircir quelques parties obscures de l'argumentation qui va être discutée, nous avons cru pouvoir nous servir avec confiance de deux passages de Sextus ; l'un qui précède immédiatement la citation textuelle du fragment d'Ænésidème ; l'autre, où la question de la causalité est traitée dans le même esprit et avec des objections tout-à-fait analogues. Voir Sext. *Hyp. Pyrr.* Liv. III, ch. 2 et 3.

rel est intangible ; il ne peut donc agir ni pâtir en aucune façon.

3me *et* 4me hypothèses : Le corporel cause de l'incorporel. L'incorporel cause du corporel.

Ces deux hypothèses sont absurdes. Car le corporel n'est pas contenu dans la nature de l'incorporel et réciproquement. Ou bien, si l'un est contenu dans l'autre, il n'est donc pas produit par lui, puisqu'il existe déjà. Donc aucune cause n'est possible.

Dans cette première série d'arguments, deux points méritent seuls un examen attentif. I. La multiplicité ne peut sortir de l'unité, suivant Ænésidème, ce qui renverse les deux premières hypothèses (et il aurait dû ajouter, toutes les hypothèses possibles). II. Une cause ne peut produire que ce qui est contenu dans sa nature ; voilà pour les deux dernières hypothèses.

Ænésidème, à la vérité, emploie un argument particulier contre la seconde hypothèse ; mais ce n'est qu'un paralogisme assez grossier qui ne peut nous arrêter longtemps. L'incorporel, dit-il, est intangible. Donc il ne peut ni agir, ni pâtir. Raisonner ainsi, c'est supposer cette majeure : une cause ne peut agir que par contact. Or, qui accorde cette majeure? Personne, que je sache, excepté les matérialistes, c'est-à-dire, les philosophes qui font profession de ne rien admettre qui ne soit corporel. J'avoue qu'il n'est pas malaisé de prouver l'impossibilité des choses corporelles à qui la reconnaît en principe. Arrivons aux arguments sérieux.

I. Ænésidème oppose ce dilemme aux dogmatistes: Ou la cause demeure en soi pour produire son effet, ou elle s'unit à un second terme. La question nous semble bien posée. Deux systèmes en effet partagent les philosophes sur le grave problème du mode d'action des causes. Les uns pensent qu'une cause ne peut agir sans quelque objet extérieur auquel s'applique son action. Une bille fait mouvoir par le choc une autre bille, voilà le type de la causalité. Ce point de vue est celui des philosophes-physiciens et de la plupart des matérialistes. Suivant d'autres philosophes, une cause n'a besoin pour agir que d'elle seule, c'est-à-dire, de la force qui lui est propre. C'est ainsi que dans le phénomène de la réflexion, le moi, tout en déployant avec énergie son activité, ne l'applique alors qu'à lui-même. Toutes les autres causes, fussent-elles privées d'intelligence et de sentiment, peuvent être conçues à l'image de celle-là. On reconnaît ici le point de vue de la monadologie et de toute la métaphysique de Leibnitz.

Dans le premier système, l'action de la cause est en quelque sorte extérieure, et il semble qu'elle puisse être aisément représentée aux sens et à l'imagination, *explicari imaginabiliter*, comme dit Leibnitz (*a*). Cette action est tout interne au contraire, dans le second système. Mais si elle échappe aux sens, elle se fait concevoir distinctement, *distincte intelligi*, au sein de nous-mêmes par la plus immédiate aperception.

(*a*) Opera Leibn. Ed. Dutens. Tom. II, 2e partie, p. 49. *De ipsa natura sive de vi insita*, §. 7.

Plaçons-nous tour à tour avec Ænésidème à ces deux points de vue. Si la cause demeure en soi, dit-il, elle ne pourra donner qu'elle-même et par conséquent ne produira rien. De quelle cause s'agit-il ici, je le demande? D'une cause inerte, destituée par hypothèse de toute énergie intérieure? Cette cause est assurément une contradiction dans les termes. Mais qui fait une supposition aussi étrange? Ce n'est pas nous, mais bien Ænésidème. Nous supposons, nous, une cause qui demeure en soi, il est vrai, mais qui dans son indépendance de tout terme extérieur, reste une véritable cause, c'est-à-dire, un principe de vie, un principe riche de tout un ordre de développements internes, et capable de les faire passer de la puissance à l'acte par la vertu de sa fécondité propre. Un tel principe, s'il existe, se développera par la condition même de sa nature, et ses effets seront parfaitement distincts de lui-même, quoiqu'ils n'en soient pas séparés. Voilà notre hypothèse, celle qu'il faut combattre et non pas une autre. Mais pourquoi parler d'hypothèse? Est-ce vraiment une supposition gratuite que l'existence d'une cause, féconde sans sortir d'elle-même? N'est-ce pas pour l'homme le fait le plus certain, le plus simple, le plus intime, le fait même de son existence morale? Le *moi* nous est donné à chaque instant comme une cause. Bien plus, il est la source et le type de toute idée de causalité. Or, n'est-il pas vrai que souvent (un disciple de Leibnitz dirait toujours) cette cause demeure en soi et n'agit que sur soi-même? Quand notre ame, agitée par une passion violente, lutte pour se contenir, qui pourrait dire que cet effort interne, qui souvent nous coûte

si cher, ce *nisus* à chaque instant renouvelé, n'est pas une production, une *causation* véritable? La conscience parle ici plus haut que tous les raisonnements.

Ænésidème ne l'avait pas consultée, sans doute. Au lieu d'observer la nature, il raisonne sur des abstractions. Il est absurde, dit il, qu'une unité A produise une autre unité B. Oui certes, cela est absurde, si vous parlez d'une unité abstraite comme celle des mathématiques; il est trop clair qu'une telle unité ne se multipliera jamais elle-même. Mais il n'est pas question ici d'une unité stérile ni d'une multiplication arithmétique; il est question d'une exertion de force. Nous n'avons pas affaire à des termes abstraits, à des chiffres; mais à des causes réelles, à des unités vivantes. Et quand nous supposons qu'une force entre en action, il ne faut pas dire qu'une unité devient deux unités, trois unités. Il faut dire qu'un principe simple, mais fécond, tire de soi ce qu'il contenait en germe; il faut dire que l'unité se développe en multiplicité, de façon que cette multiplicité n'est au fond que l'unité développée, et que cette unité ne peut être séparée, quoiqu'elle s'en distingue, de la multiplicité qu'elle produit.

Les véritables unités, dit supérieurement Leibnitz, ne sont pas des points mathématiques, ni des atômes de matière, à la façon d'Epicure; pures abstractions de l'esprit humain. Ce sont des *atômes de substance,* et pour ainsi dire, des *points métaphysiques* doués d'activité (*a*);

(*a*) Leibnit. Opp. Ed. Erdmann. Pars I, p. 126. *Système nouveau de la Nat. et de la Commun. des Substances.*

simplicités fécondes, *unités de substances mais virtuellement infinies,* par la multitude de leurs modifications, centres qui expriment une conférence infinie (*a*).

Voilà, dans sa pureté, la notion de cause qu'Ænésidème a totalement méconnue, substituant sans cesse aux causes réelles des termes abstraits et immobiles, et résolvant ainsi la question par la question.

La même confusion revient encore, quand il examine si la cause peut produire quelque effet, en agissant sur un terme extérieur. Il y avait ici matière à de graves objections. Ænésidème se borne à dire que si A produisait B en s'unissant à C, il n'y aurait pas de raison pour que l'union de C avec B ne donnât D et ainsi à l'infini. Supposez en effet deux unités abstraites, ou même deux unités matérielles analogues aux atômes d'Epicure, Ænésidème a raison. Mais laissez de côté les abstractions mathématiques et les chimères d'une métaphysique matérialiste, mettez en présence deux forces véritables, on aura à prouver non pas que deux unités sont incapables d'en produire trois, mais que le développement d'une certaine force ne peut avoir pour condition l'action d'une autre force, ce qui est parfaitement différent. Ænésidème, cette fois encore, résout donc la question par la question, et en définitive, son dilemme contre les causes n'est qu'une double pétition de principe.

II. Voyons s'il raisonne mieux contre ses deux dernières hypothèses : le corporel cause de l'incorporel, et l'incorporel cause du corporel.

(*a*) Repl. de Leibn. à Bayle. Rec. de Des Maiz. Tom. II, p. 438.

Disons d'abord qu'il choisit cette fois son terrain en habile homme, et porte la controverse sur les problèmes les plus embarrassés de la métaphysique. Il ne s'agit en effet de rien moins que de savoir si une substance corporelle peut agir sur une substance spirituelle et réciproquement. Toute la question de la communication des substances est là. Ce n'est pas tout; Ænésidème soulève une question plus épineuse encore, s'il est possible, quand il demande si un être incorporel peut produire un corps. Je ne parle pas de la question inverse, si un corps est capable de produire un esprit; car il en coûtera peu aux métaphysiciens de consentir sans discussion à la négative. Mais le débat devient très-sérieux quand on recherche comment une substance matérielle peut être l'ouvrage d'un principe immatériel. C'est ici le côté le plus obscur de l'obscur problème de la création. Certes, il faut l'avouer avec humilité, s'il était nécessaire d'expliquer complètement la communication des substances et la création pour répondre aux objections d'Ænésidème, elles pourraient attendre longtemps une solution. Que possède en effet la philosophie sur ces mystères de la métaphysique? Des hypothèses de génie? Oui sans doute, et en abondance. Mais cette abondance même accuse sa stérilité en fait de solutions définitives.

Est-ce à dire qu'il faille nier la possibilité de l'action de l'esprit sur la matière et de la matière sur l'esprit, parce que nous ne la comprenons pas? Mais comprenons-nous mieux au fond l'action d'un corps sur un autre corps, d'une âme sur une autre âme? En général,

l'influence d'une substance sur des substances étrangères n'est-elle pas une énigme dont la nature nous cache le secret? Jugerons-nous de sa puissance par notre faiblesse?

J'en dis autant, non pas du fait même de la création de la matière, mais de l'impénétrable *comment* de cette création. Il n'y a rien à conclure de notre ignorance sur cet objet, sinon que l'essence des choses nous surpasse infiniment. A moins qu'on ne dise en prenant le parti contraire, que l'intelligence humaine est la mesure de l'intelligible, en d'autres termes, que l'homme sait tout, comprend tout et ne peut rien ignorer, dogmatisme énorme qui dans la bouche d'un sceptique serait le comble de l'extravagance.

Si donc Ænésidème veut établir l'impossibilité de l'action réciproque et de la création des substances, il faut qu'il articule des preuves directes. Voyons ces preuves.

Une cause, dit-il, ne peut produire que ce qui est contenu dans sa nature. Or, le corporel n'est pas contenu dans la nature de l'incorporel et réciproquement. Donc, etc.

Il faut fixer d'abord avec précision le sens du principe qu'on invoque ici. J'ai peine à croire qu'Ænésidème ait voulu prétendre qu'une cause n'est capable de produire que ce qui déjà existe en elle, comme une de ses parties ou qualités, ce principe étant une contradiction dans les termes. Ce qu'il a pu raisonnablement vouloir dire, c'est que l'effet, pour être produit, doit exister en puissance dans la cause. Mais alors, quand il ajoute que si l'effet existe dans la cause, il n'est donc pas produit par elle, puisqu'il existe déjà, je ne vois là

qu'une confusion sophistique de l'existence virtuelle et de l'existence réelle, à peine voilée par une sorte de jeu de mots. Je pense que si l'on dégage le principe d'Ænésidème de toute argutie verbale, ce principe signifie au fond que l'effet et la cause doivent être deux choses de nature homogène, et contenues dans la même espèce. Or, je dis qu'il est téméraire de s'appuyer sur un tel principe sans l'avoir démontré ; et ce principe même, je le nie positivement.

Qu'il ne puisse y avoir dans l'effet rien de plus que dans la cause, que certains caractères d'une cause doivent se reconnaître dans ses effets, en un mot, qu'il existe une corespondance et une proportion nécessaires entre ces deux choses, c'est ce que nous ne songeons pas à contester. Mais il y a loin de là à l'absolue homogénéité.

Un cheval ne produira pas un arbre, dit Ænésidème, mais bien un animal de son espèce. Cela n'est pas douteux. Mais qui m'assure que les lois de la génération des corps organisés soient les lois universelles de la causalité? Et puis cette génération n'est pas une véritable production, une causation, au sens métaphysique de ce mot, mais une transformation organique dont les conditions internes sont profondément inconnues.

Mais la conscience va nous fournir des preuves plus directes. C'est là qu'est la source de la notion de cause. C'est toujours là qu'il faut en revenir en fait de causalité. Or, les actes que produit sans relâche la cause personnelle, le moi, ne sont-ils pas multiples et variables

de leur nature ? Et quels sont les caractères de leur principe ? Ce sont les caractères directement opposés à la variabilité et à la multiplicité, savoir l'identité et l'unité, attributs constitutifs de la personne. Se peut-il trouver une preuve plus décisive qu'entre la cause et l'effet, l'homogénité n'est point une condition nécessaire ?

De la cause imparfaite que nous sommes, élevons-nous à la cause suprême qu'adore le genre humain. Je ne cherche pas en ce moment si cette cause existe réellement. Je me borne à constater que le genre humain la conçoit. Or, le genre humain conçoit en même temps, sans aucun doute, que les œuvres du divin Ouvrier doivent porter la trace de sa parfaite sagesse. Mais cette harmonie de l'univers avec son principe implique-t-elle leur homogénéité ? Elle l'exclut tout au contraire. Tout homme conçoit en effet la cause première comme nécessaire et éternelle, l'effet comme contingent et périssable ; l'artiste, comme absolument parfait, l'ouvrage comme doué d'une perfection relative qui enveloppe une nécessaire imperfection. Qu'Ænésidème conteste maintenant tant qu'il voudra la possibilité ou la réalité de la cause suprême, toujours est-il que son principe sur l'homogénéité de la cause et de l'effet est démontré contraire à la conscience individuelle et à la foi du genre humain.

Je conclus que si l'action réciproque de deux substances hétérogènes, et la création de la matière sont deux choses très-difficiles à comprendre, je dirai plus, deux choses impénétrables, nul n'a le droit de soutenir

que ce soient des choses impossibles. Les hautes difficultés de ces deux problèmes, nous l'avouons aisément, restent donc, après ce court débat, dans toute leur force ; mais si l'argumentation d'Ænésidème a perdu la sienne, ce résultat nous suffit.

SECOND ARGUMENT.

Ces deux termes, la cause et l'effet, sont tous deux en mouvement, ou tous deux en repos ; ou bien, l'un est en mouvement et l'autre en repos.

Si la cause et l'effet sont tous deux soit en mouvement, soit en repos, l'un des deux termes n'est pas plus cause que l'autre. Car supposez que celui-ci soit cause en tant qu'il est en mouvement ou en tant qu'il est en repos, celui-là sera cause au même titre.

Si les deux termes sont, l'un en mouvement, l'autre en repos, aucun ne peut être cause. Car une cause ne produit que ce qui est contenu dans sa nature. Donc, dans le premier cas l'uniformité de la cause et de l'effet; dans le second, l'hétérogénité de ces deux termes détruit la possibilité de leur rapport.

En jetant un simple coup d'œil sur cette argumentation, on sera frappé, mais sans en être surpris, du caractère matérialiste dont elle est empreinte. Déjà dans la controverse qui précède, on a vu Ænésidème s'ap-

puyer avec une singulière confiance sur ce principe, d'origine évidemment sensualiste, qu'un être ne peut agir sur un autre être que par le contact. Ici, il paraît également oublier qu'il y ait une autre philosophie au monde que le sensualisme, et ne pas voir que ses véritables adversaires sont ceux-là précisément qu'il néglige de réfuter. Aussi, ne consent-il pas à considérer d'autres causes que des causes corporelles, et n'y veut-il noter qu'un seul changement possible, le déplacement dans l'espace. Un disciple d'Epicure n'eût pas été plus exclusif.

Toutefois, les arguments d'Ænésidème ont plus de généralité qu'il ne songe à leur en donner, et il n'est pas difficile de les étendre à toutes sortes de causes et d'effets. Voyons ce qu'il faut penser de leur valeur intrinsèque.

La première hypothèse à discuter est celle-ci : la cause et l'effet en mouvement tous deux, ou tous deux en repos. Dans ce cas-là, dit Ænésidème, la cause n'est pas plus la cause qu'elle n'est l'effet. Car pourquoi dirait-on que la roue se meut à cause du conducteur, plutôt que le conducteur à cause de la roue ? En général, supposez deux corps A et B en mouvement ou en repos sur un plan. J'aperçois le mouvement ou le repos de A. J'aperçois de même le mouvement ou le repos de B ; mais que A soit cause du mouvement ou du repos de B, voilà ce que je n'aperçois pas. Deux phénomènes distincts, la simultanéité ou la succession de ces deux phénomènes, les sens me donnent bien tout cela. Mais ils ne me donnent rien de semblable à un rapport de dépendance nécessaire ou de causalité.

N'est-ce pas là trait pour trait le célèbre raisonnement de David Hume contre la notion de cause?

Le conducteur et la roue, dirait le sceptique anglais, le mouvement de A et le mouvement de B, en général, la cause et l'effet sont physiquement unis, mais ils ne sont pas nécessairement liés. *they seem conjoined, but never connected* (Hume, *Essais and Treatises*. vol. II, p. 79). N'y a-t-il pas quelque chose de singulièrement frappant dans cet accord de deux esprits d'ailleurs si différents qui, à dix-huit siècles de distance, ont été frappés de la même idée en discutant le même problème, et sont venus tous deux à leur insçu, remplir la même mission. Car on ne saurait trop le répéter, après Maine de Biran (Edit. Cousin, p. 368) l'argument de Hume est un coup mortel pour le sensualisme. Il n'y a pas un seul mot à y répliquer tant qu'on reste dans la philosophie des sens. Et on est réduit, de deux choses l'une, ou à abjurer cette triste philosophie, ou à tomber dans le scepticisme absolu, ce qui est l'abjurer encore.

Entre ces deux alternatives, notre choix, comme on pense, n'est pas douteux. Nous croyons que la relation de causalité est de celles que les sens ne peuvent saisir. Mais la conscience nous la découvre, dès l'origine de la vie psychologique, dans le premier déploiement de notre activité propre, et c'est la raison qui l'élevant bientôt au caractère d'une loi universelle, la transporte dans la région des choses matérielles où les sens ne l'eussent jamais soupçonnée. Donc jusqu'à ce qu'Ænésidème et Hume aient établi que la conscience est un témoin trompeur; jusqu'à ce que leur subtile dialectique

ait triomphé de l'autorité d'un fait qui éclate à chaque instant aux yeux de l'homme ou plutôt qui est l'homme lui-même, nous maintiendrons que la notion et le principe de causalité ne sont embarrassants que pour le sensualisme dont ils accusent irrésistiblement l'impuissance.

Les raisonnements d'Ænésidème contre la seconde hypothèse qu'il a posée ne peuvent pas nous embarrasser davantage. Il se borne en effet à ramener ici son principe de l'homogénéité nécessaire des deux termes du rapport de causalité, afin de prouver qu'un corps en mouvement ne peut faire passer un autre corps au repos, et réciproquement ; ou en généralisant, qu'une substance qui change ne peut arrêter le changement d'une autre substance.

On a vu dans quelles limites le principe d'Ænésidème peut être accepté. Oui sans doute, il existe nécessairement entre un effet et sa cause une correspondance étroite, une certaine proportion. Mais l'homogénéité parfaite n'est point du tout nécessaire. Or, si l'on fait cette réserve, l'argument d'Ænésidème ne subsiste plus. —Mais quoi ? réplique-t-il, le mouvement produira donc le repos, et le repos le mouvement. Aussi bien alors, le froid naîtra du chaud, le doux de l'amer ; et le plus petit sera cause du plus grand, ce qui est contradictoire.—Nous répondrons que ce sont là des difficultés purement verbales. Car le mouvement et le repos s'excluent sans doute dans une même substance au même moment du temps et sous le même point de vue ; mais le mouvement dans un corps, et le repos dans un au-

tre corps, qu'y a-t-il là de contradictoire? L'expérience est ici d'accord avec la logique. Que deux projectiles soient lancés avec la même force et en sens contraire. Ils se heurtent et restent immobiles. Voilà le mouvement d'un corps qui produit, de fait, le repos d'un autre corps. Qu'on nous montre, dans un phénomène aussi simple, l'ombre d'une sérieuse difficulté?

Il est inutile d'insister. Un seul point reste parfaitement établi par Ænésidème, c'est que la notion de cause et le principe de causalité sont inexplicables dans la philosophie des sens. Sur ce point, Ænésidème a devancé Hume et ruiné sans s'en douter, la doctrine d'Epicure et d'Héraclite, comme celui-ci a fait depuis la doctrine de Locke. Un instinct admirable semble les avoir poussés tous les deux à se placer au point de vue du sensualisme dans leurs attaques contre l'idée de cause; de sorte que cela même qui fait la faiblesse de leur argumentation, en fait en même temps l'intérêt et la force, invincibles tout deux contre le matérialisme, impuissants contre la saine métaphysique.

TROISIÈME ARGUMENT.

1°. La cause ne peut être contemporaine de l'effet; car, puisque ces deux objets coexistent, celui-ci n'est pas plus cause que celui-là, tous deux possédant également l'existence.

2°. La cause ne peut être antérieure à l'effet; car une

cause sans effet, cesse d'être une cause, et un effet suppose une cause qui coexiste avec lui ; deux termes corrélatifs ne pouvant être l'un sans l'autre, ni par conséquent, l'un avant l'autre.

3°. Enfin, la cause ne saurait être postérieure à l'effet ; car autrement, il y aurait un effet sans cause.

Donc, il n'y a ni cause, ni effet possibles.

Voici enfin une argumentation d'un caractère universel, et dont la forme est irréprochable. On accordera aisément qu'entre la cause et l'effet, les seuls rapports de temps concevables, sont la simultanéité, l'antériorité et la postériorité. On accordera aussi sans difficulté que la cause n'est jamais postérieure à l'effet. Mais ne peut-elle lui être antérieure? C'est une question.

Il est bien entendu qu'il ne s'agit ici que d'une relation dans l'ordre du temps, car, pour l'antériorité ontologique, elle est si nettement impliquée dans l'essence de la cause, qu'il n'y a pas lieu d'hésiter.

Pour résoudre sûrement la question assez délicate du rapport chronologique de la cause et de l'effet, il faut considérer la cause sous deux points de vue, relativement à tel ou tel effet qu'elle produit au moment actuel, relativement à tel autre effet qu'elle contient seulement en puissance.

Dans le premier cas, il est évident, par hypothèse, que la cause et l'effet sont deux choses contemporaines. Dans le second cas, il y a aussi contemporanéité ; mais elle est plus difficile à apercevoir. Dans quel sens peut-

on dire qu'une cause envisagée exclusivement dans son rapport avec les effets qu'elle contient en puissance, soit une véritable cause? Certes, si vous prenez pour type de l'existence réelle, l'existence actuelle, une cause, en tant qu'elle ne produit actuellement aucun effet, n'est vraiment pas une cause ; car, par hypothèse, ses effets sont purement virtuels, et par conséquent, elle ne possède, en tant qu'elle est leur cause, et rien de plus, qu'une existence virtuelle. On dira qu'elle existe en même temps d'une existence actuelle relativement à d'autres effets. Cela est vrai ; mais on confond ici les points de vue. Relativement à ses effets actuels, la cause existe actuellement et réellement ; mais relativement à ses effets virtuels, que nous considérons à l'heure qu'il est, la cause n'existe que virtuellement ; et si l'on prend l'existence actuelle comme mesure de la véritable existence, il est parfaitement clair que la cause virtuelle n'a pas d'existence véritable, et par conséquent, elle n'est pas antérieure à ses effets. Que si l'on considère l'existence virtuelle comme une vraie manière d'exister, alors la cause existe sans doute ; mais ses effets existent aussi bien qu'elle, de la même existence et au même titre. Donc encore, elle ne leur est pas antérieure.

Ainsi, une cause prise comme actuelle, ne précède pas et ne peut précéder, dans l'ordre du temps, ses effets actuels. Et une cause, prise comme virtuelle, ne peut davantage être antérieure à ses effets virtuels. Donc, d'aucune façon, la cause n'existe avant l'effet.

A moins, je le répète, qu'on ne considère la cause actuelle A de l'effet actuel *a* relativement à l'effet virtuel *b*.

Alors, sans doute, on peut soutenir en un sens que la cause est antérieure à l'effet; mais c'est un abus de mots, car on entend le mot *cause* au sens de l'existence actuelle, et le mot *effet* au sens de l'existence virtuelle, confondant ainsi deux choses entièrement différentes.

Leibnitz répétait sans cesse : il n'y a pas de force sans action. « C'est bien vainement, ajoute un disciple original de ce grand homme, qu'on cherche à confondre le rapport de succession avec celui de causalité. Toute force productive est essentiellement simultanée avec l'effet ou le phénomène en qui et par qui elle se manifeste. » (Maine de Biran. Ed. Cousin, p. 576.)

Notre débat avec Ænésidème porte donc tout entier sur ce seul point : la cause peut-elle être contemporaine de l'effet? car nous lui abandonnons tout le reste.

Si l'effet coexiste avec la cause, dit-il, l'effet n'a donc pas besoin de la cause pour exister. Il n'est donc pas un effet, et la cause n'est plus elle même. Notre subtil adversaire a pensé, sans doute, qu'on lui laisserait dire que la simultanéité de deux termes implique leur indépendance réciproque, et il ne s'est pas donné la peine de le démontrer.

Sans doute, si l'on supposait, comme Ænésidème incline toujours à le faire, que la cause et l'effet sont deux termes non-seulement distincts, mais séparés l'un de l'autre, et qui plus est, deux termes matériels; et si l'on cherchait à l'aide des sens, à découvrir un rapport de causalité entre ces deux termes, j'accorde qu'on n'y parviendrait pas, et qu'il faudrait encore une fois donner gain de cause au scepticisme.

Mais laissons les hypothèses et les sens ; portons nos regards sur la cause qui est le plus près de nous, c'est-à-dire sur nous-mêmes ; contemplons dans la conscience le modèle primitif dont toutes nos idées sur les causes sont des copies, nous verrons s'évanouir aussitôt les subtilités d'Ænésidème. Je médite en ce moment sur la notion de causalité. Il faut pour cela un certain effort de réflexion. Cet effort, c'est moi qui l'accomplis. Voilà une cause, le *moi*, et un effet, le *nisus* interne du moi, dont l'existence est irrécusable. Or, la cause et l'effet, ici, coexistent dans le temps, et cette coexistence est nécessaire, car le *moi* n'est cause qu'en tant qu'il agit, qu'il fait effort, et son action, son effort, ne sont rien, s'il n'existe lui-même. Maintenant quel homme de sens pourra dire que l'effort du moi est indépendant du moi, et l'effet de la cause? La question n'est pas de savoir si tous deux existent ensemble, mais s'ils existent au même titre. Et il est clair, il est certain, *certissima scientia et clamante conscientia*, comme ne cessait de le dire Maine de Biran, que l'effort a une autre existence que l'existence du moi, puisque le moi produit, crée à chaque instant l'effort, et qu'à chaque instant l'effort est produit, créé par le moi. En un mot, le moi est cause et n'est pas effet; l'effort est effet, et n'est pas cause. Il n'y pas ici à définir et à raisonner. Il suffit de conduire un adversaire de bonne foi à mettre le doigt, pour ainsi parler, sur un fait de conscience.

Ce fait, si simple, et que la vie ramène à chaque point du temps, ce fait qui est la vie même, voilà l'écueil où tous les arguments du scepticisme viendront toujours se briser.

QUATRIÈME ARGUMENT.

Ou la cause produit son effet par sa seule vertu, ou elle a besoin d'une matière passive qui concourre à son action.

Dans le premier cas, elle devrait toujours produire son effet, puisqu'elle est toujours elle-même et ne perd rien de sa vertu ; ce qui est contraire à l'expérience. Dans le second cas, puisque l'agent ne peut rien produire sans le patient, le patient est aussi bien cause que l'agent, puisqu'il n'y a pas plus d'agent sans patient que de patient sans agent. Donc il n'existe point de cause.

Nous retrouvons ici sur l'action des causes une alternative déjà discutée ; examinons les preuves nouvelles qu'elle fournit à Ænésidème. Et d'abord, nous admettons expressément qu'il est de certaines causes qui n'ont besoin pour se développer que de leur activité propre. — Cela est impossible, dit Ænésidème. — Notre première réponse est un fait, le fait de la volonté humaine accomplissant une détermination libre. Si ce fait est réel, il faut bien qu'il soit possible. Mais à l'expérience, notre habile pyrrhonien oppose l'expérience elle-même. — S'il existait une cause douée d'*autonomie,* dit-il, elle ne pourrait cesser d'agir, ce qui est démenti par l'observation.

Je suppose la conséquence bien déduite. Il reste à prouver que les faits viennent la contredire. Or, nous ne connaissons immédiatement qu'une seule cause, savoir, le moi, et nous ne la saisissons que dans le cours éphémère et souvent troublé de la vie psychologique. Hé bien, il est de fait que cette cause tant qu'elle garde la conscience d'elle-même, n'est jamais absolument inerte, et que vivre pour elle, c'est agir.

Dans le monde sensible, l'observation semble faire défaut ; car nous concevons les causes, nous ne les voyons pas. Mais nous voyons leurs effets. Or qui ne sait que le mouvement, comme la physique ancienne l'avait deviné, est la condition universelle des choses visibles ? Quel physicien, au siècle où nous sommes, prend le repos absolu pour autre chose qu'une apparence? L'œil des observateurs ne trouve-t-il pas chaque jour, sur la terre comme dans l'immensité des cieux, la vie et le mouvement sous l'inertie apparente où s'arrête l'œil du vulgaire?

Leibnitz se moque quelque part de certains philosophes qui « comptent pour rien, dit-il (*a*), les *perceptions* dont on ne s'aperçoit pas, comme le peuple compte pour rien les corps insensibles. » C'est à ce point de vue grossier et sensualiste qu'Ænésidème persiste à se placer. Le feu, suivant lui, ne brûle pas par sa propre vertu. Car tantôt il brûle et tantôt ne brûle pas; il brûle le bois et ne brûle pas le fer. Voilà un exemple singulièrement choisi ! La combustion sera donc pour nous le

(*a*) *Princ. de la Nat. et de la Grace.* Recueil de Des Maiz. II, 490.

type de l'action des causes naturelles ! Comme si la cause de la combustion ne se dérobait pas à nos faibles regards ! Comme si nous pouvions saisir dans le monde visible rien de plus que des phénomènes et quelques-unes de leurs lois ! Comme si pour éclaircir l'idée de cause, à jamais inaccessible aux sens, il fallait prendre les sens pour juges !

Mais admettons que l'action de certaines causes vienne à s'interrompre. Ænésidème a-t-il le droit de nier pour cela leur vertu interne, leur autonomie ? Cesser d'agir pour une cause, dit-il, c'est cesser d'être. Entendons-nous bien. S'il s'agissait ici de la cause parfaite, il faudrait accorder que son autonomie et son action sont absolues comme elle-même, et ne peuvent par conséquent être soumises à aucune condition qui les interrompe ou les limite. Mais en est-il ainsi pour les causes relatives et finies de ce monde ? Pourquoi ne se rencontrerait-il pas dans la constitution de ces forces imparfaites, ou dans les forces qui les limitent, des conditions de développement qui, sujettes à s'interrompre ou à disparaître, enchaîneraient pour un temps ou altèreraient leur activité ?

Fidèles à la méthode psychologique, appelons les faits à notre secours. Qui n'a éprouvé les perturbations que porte dans le jeu de l'activité réflexive tantôt l'état des organes, tantôt les agitations intérieures de la passion ? Ce sont là des faits de conscience ; et le juge compétent sur les questions de causalité, ce ne sont pas les sens, c'est la conscience.

Ænésidème porte, dans l'examen de la seconde par-

tie de son dilemme, le même esprit sensualiste qui éclate dans toute son argumentation. Il prétend que si l'élément actif a besoin pour se développer d'un élément extérieur et passif qui concourre à son action, ce second élément mérite aussi bien que le premier le titre de cause. Car l'action est impossible sans le concours de tous les deux.

On raisonnerait tout aussi rigoureusement en disant : sans numérateur dans une fraction, point de dénominateur, et sans dénominateur point de numérateur; point de fraction sans tous les deux. Donc le numérateur et le dénominateur sont une seule et même chose.

La question en effet est de savoir, non pas s'il y a un rapport de dépendance réciproque entre l'élément actif et l'élément passif de la causalité, ce qui n'est pas contesté; mais si dans la dépendance de ces deux termes, chacun d'eux a ou n'a pas un rôle distinct, une essence qui lui soit propre. C'est à l'expérience seule, et avant tout, à l'expérience interne, de résoudre cette question. Mais Ænésidème est profondément étranger à l'analyse psychologique. Au lieu d'interroger les faits, il substitue comme d'ordinaire à l'idée des véritables causes des notions purement sensibles ou de stériles abstractions.

La syllabe *di* se compose, dit-il, de *d* et de *i*. Or, il est absurde de prétendre que *d* soit cause de *di* plutôt que *i*. Cela est vrai; mais cela prouve que le rapport de causalité vous échappe entièrement. Vous le considérez en quelque sorte du dehors. La cause, la force n'est pas un signe sans vie *d*. Son rapport avec l'élément qui subit son action, ne ressemble en rien à l'u-

nion toute sensible et toute artificielle de *d* et de *i*. Laissez les chimères des sens et les combinaisons abstraites.

Demandez à la conscience, si agir et pâtir c'est la même chose. Un corps étranger presse votre main. Vous éprouvez une douleur vive. Vous faites effort aussitôt pour en écarter la cause. Ces deux faits, la douleur et l'effort volontaire, sont-ils de même espèce? Est-ce vous qui provoquez celui-là? N'est-ce pas vous qui produisez celui-ci? L'un vous est imputable, c'est l'effort; êtes-vous responsable de l'autre? Voilà des différences qu'on ne peut nier; car ce sont autant d'expériences immédiates, et dès lors toute controverse se résout en une question de bonne foi.

CINQUIÈME ARGUMENT.

La cause a plusieurs puissances ou une seule. Si elle a une seule puissance, elle doit toujours produire le même effet, ce qui est contredit par l'expérience. Si elle a plusieurs puissances, elle doit toujours les manifester toutes dans son action, ce qui est également contredit par l'expérience. Donc, il n'y a pas de cause.

Ainsi, suivant Ænésidème, une cause simple douée d'une force également simple devra renouveler le même effet dans une constante uniformité.

C'est là justement ce qu'opposait le plus habile et le

plus délié sceptique du XVIIe siècle à la théorie des monades de Leibnitz. « On conçoit clairement, disait Bayle, qu'un être simple agira toujours uniformément, si aucune cause étrangère ne le détourne. S'il était composé de plusieurs pièces, comme une machine, il agirait diversement, parce que l'activité particulière de chaque pièce pourrait changer à tout moment le cours de celle des autres ; mais dans une substance unique, où trouverez-vous la cause du changement d'opération (*a*)? »

« Je trouve, dit Leibnitz (*b*), qui en réfutant Bayle, va réfuter son devancier, que cet objection est digne de M. Bayle et qu'elle est de celles qui méritent le plus d'être éclaircies. Mais aussi je crois que si je n'y avais point pourvu d'abord, mon système ne mériterait pas d'être examiné..... Quand il est dit qu'un être simple agira toujours uniformément, il y a quelque distinction à faire : si *agir uniformément* est suivre perpétuellement une même loi d'ordre et de continuation, comme dans un certain rang ou suite de nombres, j'avoue que de soi tout être simple et même tout être composé agit uniformément ; mais si *uniformément* veut dire semblablement, je ne l'accorde pas. Pour expliquer la différence de ces sens par un exemple : un mouvement en ligne parabolique est uniforme dans le premier sens ; mais il ne l'est pas dans le second, les portions de la ligne parabolique n'étant pas semblables entr'elles com-

(*a*) *Dict.* de Bayle. Art. Rorarius.

(*b*) *Eclaircissement sur l'union de l'âme et du corps.* Rec. de Des Maiz. II, 414.

me celles de la ligne droite... Il faut considérer aussi que l'âme toute simple qu'elle est, a toujours un sentiment composé de plusieurs perceptions à la fois ; ce qui opère autant pour notre but que si elle était composée de pièces, comme une machine. Car chaque perception précédente a de l'influence sur les suivantes, conformément à une loi d'ordre qui est dans les perceptions comme dans les mouvements. »

« La simplicité de la substance, dit ailleurs Leibnitz, n'empêche point la multiplicité des modifications. C'est comme dans un *centre* ou point, tout simple qu'il est, se trouvent une infinité d'angles formés par les lignes qui y concourent (*a*). »

Tout ceci est aisément applicable à l'objection d'Ænésidème. Nul doute qu'une force simple ne soit assujettie à une loi simple et invariable. Mais s'il est de l'essence de cette force de changer, et si sa loi est une loi de changement, bien loin qu'elle doive toujours agir de la même façon pour être toujours elle-même, ce serait cesser d'être elle-même que de ne pas changer toujours.

Ajoutez à cela qu'alors même qu'une cause simple devrait agir avec une absolue uniformité, si on suppose avec Ænésidème que son action s'exerce sur des objets divers, voilà une explication tonte naturelle des effets produits.—Le soleil, dit-il, liquéfie la cire et durcit l'argile ; et il est absurde d'attribuer à une seule cause

(*a*) Leibnitz. *Princ. de la Nat. et de la Grace.* Rec. Des Maiz. II, 486. Cf. *Lettre sur l'union de l'âme et du corps.* Ibid. p. 406.—*Rép. à Bayle.* Ibid. p. 436.

deux effets aussi opposés. Mais il ne s'aperçoit pas que, par le fait même que la chaleur est soumise à une invariable loi, elle devra agir différemment sur des substances différentes, provoquer une évaporation dans l'argile humide, amollir en les dilatant les molécules de la cire. Si l'action de la cause est un rapport entre deux termes, l'agent et le patient, ce rapport doit varier avec les termes qui le constituent. Modifiez le patient, sans altérer l'agent, le rapport est changé. Vous vous étonnez de ce changement. Il faudrait bien plutôt s'étonner qu'il n'eût pas lieu.

Cette remarque suffit pour détruire la seconde partie de l'argumentation d'Ænésidème. Il prétend qu'une cause douée de plusieurs puissances doit les manifester toutes et toujours; or, le soleil qui échauffe doucement nos contrées, brûle les Ethiopiens et ne répand sur les nations Hyperboréennes qu'une lumière sans chaleur.

C'est là une difficulté puérile. Il est trop clair que le soleil sans rien perdre de sa chaleur, ni de sa lumière, les fait sentir à des degrés divers, suivant la distance, les objets et les lieux. Ænésidème va lui-même au devant de cette explication si simple; et pour retenir encore une objection que sa bonne foi laisse échapper, il est réduit à demander à une objection déjà discutée la force qui manque à celle-ci, abandonnant ainsi par une tactique habile le terrain qu'il est forcé de céder.

SIXIÈME ARGUMENT.

Ou l'agent est séparé du patient, ou il n'en est pas séparé. Si l'agent et le patient sont séparés, l'action de l'un est impossible en l'absence de l'autre. S'ils ne sont pas séparés, cette action s'opérera par le contact. Or, l'action par le contact est sujette à d'insolubles difficultés. Donc, il n'y a pas de cause.

Tout l'artifice de cet argument consiste à se placer d'abord au point de vue sensualiste, afin de ramener toute action possible à une action par le contact; puis à se tourner contre le contact lui-même par une brusque évolution, en changeant de point de vue et faisant en quelque sorte volte-face.

Cette manœuvre est d'un esprit souple et subtil, mais quelque peu sophiste. Une analyse attentive doit la déjouer.

Ænésidème soutient que si deux substances sont séparées, elles ne peuvent agir l'une sur l'autre. S'il veut parler de substances corporelles, et d'une séparation mécanique, j'accorderai qu'à ne consulter que les sens, toute action paraît impossible sans le contact. Mais sont-ce bien les sens qu'il faut consulter ici; et y a-t-il un physicien philosophe qui s'arrête à ces grossières apparences? Le contact sensible n'est peut-être que la dis-

tance de deux corps devenue imperceptible à nos faibles yeux. Et supposez même cette distance réduite à zéro, les deux corps qui se touchent en sont-ils moins deux êtres différents, et séparés par conséquent d'une séparation métaphysique. Dès-lors l'action de l'un sur l'autre n'est-elle pas toujours aussi mystérieuse ?

Il fallait donc poser la question de cette façon : Comment une certaine substance, corps ou esprit, peut-elle modifier une autre substance dont elle est métaphysiquement séparée ?

Le devoir d'un dogmatisme sincère est de déclarer ici que la philosophie ne possède aucune solution définitive de ce problème. Si l'on ne cherchait qu'une hypothèse originale, féconde, hardie, pleine de séductions, elle est toute faite. Le système de l'harmonie préétablie est là. Mais si riche, si forte que soit la trame qu'a tissue la main de Leibnitz, il est trop vrai qu'elle se rompt en plus d'un endroit.

Au fond, si ce grand homme a fait admirablement toucher au doigt le nœud de la difficulté, on peut dire qu'au lieu de le délier, il l'a rendu, en voulant le couper, plus inextricable encore. De quoi s'agit-il en effet? d'expliquer l'action réelle et réciproque des substances. Or, l'harmonie préétablie l'explique si peu qu'elle l'exclut positivement. Je sais qu'un interprète illustre de Leibnitz a soutenu que les *déterminations* seules des monades leibnitiennes viennent de leur propre fonds, et que leurs *perceptions* ou sensations viennent du dehors et sont l'effet de l'action des causes extérieures. Mais j'ose dire, Leib-

nitz à la main (*a*), que l'influence d'une monade sur une autre monade est toujours à ses yeux une influence tout idéale, jamais une influence réelle. Or, l'expérience dont le génie même ne peut s'affranchir, l'expérience est ici en contradiction formelle avec l'hypothèse de Leibnitz. La conscience en effet nous révèle en nous mêmes une foule de modifications passives dont le moi n'est certainement pas la cause et qu'il attribue par une induction irrésistible à l'action de causes extérieures.

La métaphysique en est là. Il est certain que le moi est une cause. Il est certain qu'il existe au monde beaucoup d'autres causes. Il est certain que ces causes, outre leur action interne et pour ainsi dire subjective, agissent réellement et objectivement les unes sur les autres. Nous avons une idée parfaitement claire du premier genre d'action, parce que la conscience nous en découvre en nous-mêmes le type ; mais le second est un secret que la science n'a pu encore arracher à la nature.

(*a*) Voici quelques passages qui nous semblent décisifs :

« Il n'y a point d'influence réelle d'une substance créée sur une autre, en parlant selon la rigueur métaphysique ». (*Syst. nouv. de la Nat. et de la Communic. des Subst.* Rec. Des Maiz. II, 280).

« Il n'est pas possible que l'âme ou quelque autre véritable substance puisse recevoir quelque chose du dehors. » Ibid. p. 381.

« Dieu a créé d'abord l'âme, ou toute autre unité réelle, de sorte que tout lui naisse de son propre fonds ». Ibid.

« Les perceptions arrivent à l'âme à point nommé, en vertu de ses propres lois, comme s'il n'existait rien que Dieu et elle. » Ibid. p. 382.—Cf. *Eclaircis. du nouv. Syst.* Ibid. p. 391, 392.

« Tout se fait dans l'âme comme s'il n'y avait point de corps, et tout se fait dans le corps comme s'il n'y avait point d'âme. » *Réplique à Bayle.* (Rec. Des Maiz. II, 432).

Après cet aveu, la philosophie peut attendre le scepticisme de pied ferme. Si Ænésidème vient nous dire comme il a fait déjà : vous ne savez pas comment les substances agissent l'une sur l'autre ; donc les substances n'agissent pas l'une sur l'autre, nous lui répondrons ce qu'en pareil cas répondait à Hume un profond psychologiste contemporain : « Si le sentiment intime qui nous fait aperçevoir un pouvoir d'agir dans l'exercice de notre volonté dépendait de la connaissance absolue de l'âme ou de sa liaison avec le corps, et enfin de la manière dont les deux substances agissent l'une sur l'autre, nous ne pourrions avoir le sentiment intime du pouvoir, sans avoir la connaissance objective des substances séparées et des moyens de leur action réciproque. Or nous avons l'apperception interne de notre pouvoir d'agir indivisible de celui de notre existence même... Donc, le sentiment intime du pouvoir est indépendant de toute connaissance objective des substances spirituelle et corporelle et de leur action réciproque. » (Maine de Biran, Ed. Cousin. p. 284.)

Restent les arguments d'Ænésidème contre le contact. Mais on sent combien ils perdent de leur importance, du moment que le contact réduit à sa juste valeur n'est plus la condition universelle et nécessaire de l'action réciproque des causes, mais un simple phénomène sensible associé d'ordinaire au mouvement des corps.

Voici le premier argument : Si le contact était possible, il aurait lieu par la pénétration de deux corps, ce qui est en contradiction avec l'essence de la matière, ou

il se ferait par les surfaces, soit extérieures, soit intérieures. Or les surfaces sont des choses incorporelles qui par conséquent ne peuvent servir au contact.

Il y a ici une confusion peut-être volontaire de deux points de vue, celui de la géométrie et de l'abstraction, celui des sens et de la réalité corporelle. Le contact physique, c'est la distance de deux corps devenue insensible, ou si l'on veut, absolument disparue. Il n'y a là ni pénétration, ni surfaces idéales et incorporelles, ni rien de semblable. Le contact géométrique est autre chose. Il est tout idéal, comme les êtres de raison entre lesquels on le conçoit. Tantôt on admet une absolue pénétration de deux solides, tantôt une simple identification de surfaces, de lignes, ou de points. Deux sphères se coupent ; il y a une portion d'espace qui leur est commune; voilà le contact par pénétration. Un cône repose par sa base sur un plan ; voilà un contact de surface. Et c'est encore, en un sens, une pénétration ; car on dit alors que les deux surfaces ont une partie commune. Mais il est bien entendu de tout géomètre éclairé que cette pénétration, ce contact, ces surfaces, ces sphères, tout cela est idéal ; et que transporter dans la réalité ces combinaisons abstraites, c'est confondre, comme dirait Kant, la matière et la forme de la connaissance et se condamner à mille énormités. Lors donc qu'Ænésidème viendra dire : les surfaces étant incorporelles ne peuvent servir au contact, on lui répondra : au contact corporel, d'accord ; mais au contact idéal et incorporel, elles le peuvent et cela est très-simple. C'est se moquer que de ramener d'abord

toute action corporelle au contact, au contact corporel et physique, bien entendu, et puis de nier que le contact soit possible entre deux corps, non plus le contact corporel et physique dont il est question, mais un contact idéal et mathématique dont personne n'a voulu parler. C'est faire tourner une controverse qui devrait être sérieuse sur une équivoque.

J'ai insisté quelque peu sur la distinction du contact des géomètres et de celui des sens, parce qu'elle donne la clef d'un argument assez ingénieux qu'on a pu attribuer à Ænésidème avec quelque vraisemblance. Il vient dans Sextus à la suite du précédent (*a*) :

Deux corps ne peuvent se toucher par toutes leurs parties, à cause de l'impénétrabilité de la matière; ni par quelques unes de leurs parties, car chaque partie étant matérielle peut être considérée comme un corps, lequel n'en peut toucher un autre par toutes ses parties; ce qui jette dans un progrès à l'infini, où l'on poursuit le contact de division en division, sans jamais l'atteindre.

Je réponds que dans ce raisonnement *se toucher* veut dire *se confondre*, *s'unifier*. Or, que deux solides se confondent soit entièrement, soit par une de leurs surfaces, cela est fort raisonnable pour un géomètre, car cela est impliqué dans la définition même des solides et des surfaces géométriques, qui ne sont que des déterminations idéales de l'espace pur. Tout au contraire, dans le do-

(*a*) C'est la portion de l'argumentation sur la causalité que nous hésitons, malgré l'autorité de Fabricius, à attribuer positivement à Ænésidème. Fab. *ad Sext.* p. 597, et notre chap. I.

maine de la réalité sensible, cette unification est parfaitement absurde. Mais nous ne la supposons pas. Nous supposons que deux corps, sans se confondre ni en totalité, ni partiellement, sont dans une telle position que leur distance dans l'espace est nulle; en termes plus simples, qu'entre ces deux corps il ne reste plus de place pour un troisième. Argumentez contre ce genre de contact; on vous répondra. Mais en attendant, tout ce qu'il a de vrai à recueillir de vos subtilités sur le contact, c'est que la sphère de l'abstraction n'est pas celle de la réalité, et qu'on risque en les confondant de trouver des difficultés là où il n'y en a pas, et de jouer sur les mots au lieu de discuter utilement.

SEPTIÈME ARGUMENT (*a*).

La cause est relative à l'effet; or, les choses relatives n'existent qu'idéalement. Donc il n'y a en réalité aucune cause.

(*a*) Cet argument n'est pas littéralement compris dans le fragment que Sextus nous a conservé. Mais il y a de bonnes raisons pour l'attribuer à Ænésidème. 1° Diogène, qui le rapporte (IX, 11.) sans en nommer l'auteur, le place dans une série d'arguments contre la causalité qui appartiennent tous certainement à Ænésidème. 2° Sextus l'expose également (*Adv. Math.* 344, C), et il est extrêmement probable qu'il l'emprunte à l'ouvrage d'Ænésidème qu'il a sous les yeux et qu'il cite textuellement un peu après. 3° Cet argument est tout à fait dans l'esprit de l'école de notre sceptique, où l'on en faisait une application perpétuelle. Voir l'argumentation d'Ænésidème contre le vrai, où est invoqué ce principe : τὰ πρός τι νοεῖται μόνον. *Adv. Math.* 227, C. — Cf. 226, D.—Laert. IX. 11, pas.

Ce dernier argument d'Ænésidème ne va à rien moins qu'à détruire avec le principe de causalité toutes les vérités absolues. Ces vérités en effet sont des relations, au même titre que le principe de causalité, et si vous ôtez à ces relations toute existence réelle pour ne leur laisser qu'une valeur idéale, la réalité des êtres s'évanouit avec celle de leurs rapports, et l'esprit humain, à qui tout échappe, s'échappe en quelque sorte à lui-même.

Ænésidème raisonne ainsi : La cause, c'est ce qui est pensé relativement à l'effet. La cause est donc un πρός τι et n'existe que pour l'esprit qui la conçoit. C'est une pure apparence, ἐκ τῶν φαινομένων, rien de plus.

Changez un peu les termes, et vous aurez cette doctrine célèbre à qui une si prodigieuse fortune était réservée dans les temps modernes : la loi de la causalité, (comme toutes les autres lois de la raison pure) nous est donnée au seul titre de condition nécessaire *a priori* de l'expérience possible. Donc elle est relative. Donc elle est subjective.

Voilà donc l'idée fondamentale du Criticisme en germe dans un pyrrhonien du premier siècle, et chose singulière, ce même pyrrhonien qui prélude à l'idéalisme subjectif de Kant, nous l'avons vu tout à l'heure devancer la dialectique de Hume. C'est qu'il est, dans la formation des systèmes philosophiques, certaines lois mystérieuses, mais irrésistibles, qui dominent à leur insçu les plus libres génies, leur ouvrent les mêmes perspectives, les font glisser sur les mêmes pentes, et quels que soient les temps, les lieux, les circonstances, maîtrisent et surmontent tout.

Qu'on cherche une différence essentielle entre les doctrines d'Ænésidème, de Hume et de Kant sur la loi de la causalité, on n'y parviendra pas. Pour l'un, cette loi est un πρός τι, un *phénomène*. Pour l'autre, une *habitude* de la sensibilité. Pour le troisième, une *forme* de l'entendement. Pour tous trois, ce n'est rien d'absolu, et la métaphysique est une chimère.

Il y avait deux moyens d'aboutir à cette conclusion : 1° prouver qu'en attribuant au principe de causalité une valeur absolue, on est conduit à d'inévitables contradictions. C'est ce qu'Ænésidème a essayé de faire dans les six arguments qui viennent d'être discutés. Et c'est aussi ce que Kant entreprit dix-huit siècles après dans sa *Dialectique transcendentale*. 2° Etablir directement par l'analyse même du principe de causalité et de tous les autres premiers principes de la raison, qu'on ne peut leur attribuer qu'une valeur subjective. Il était réservé à l'auteur de l'*Analytique transcendentale* de mettre le scepticisme sous la protection de la critique la plus régulière et la plus profonde qui fut jamais des conditions et des lois de la pensée, et de donner ainsi à l'erreur une sorte de prestige. L'analyse d'Ænésidème est au contraire d'une extrême faiblesse, et peu de mots suffisent pour en mettre à nu tous les défauts.

Les relations, dit-il, τὰ πρός τι, n'existent que dans la pensée ; car qu'est-ce qu'un πρός τι, sinon ce qui est pensé relativement à autre chose ?

Ænésidème confond évidemment ici deux espèces de relations parfaitement distinctes, les relations de nos pensées, et les relations que nous concevons entre les

objets de nos pensées, en d'autres termes, les lois de l'intelligence et les lois de l'être. Cette distinction s'applique aisément à notre sujet. Comme loi de l'intelligence, la relation de causalité exprime la synthèse nécessaire des deux notions de cause et d'effet dans l'esprit humain. Comme loi de l'être, elle exprime que dans la nature des choses, il n'est rien qui existe et qui puisse exister réellement sans avoir une cause réelle. Nul doute qu'une loi de l'intelligence, en tant que loi purement psychologique, n'existe que de l'existence psychologique, c'est-à-dire dans la pensée. Mais supposez que dans la pensée même, cette loi de l'intelligence représente et en quelque sorte enveloppe une loi de l'être, la question sera de savoir si elle ne peut à ce titre posséder une valeur objective et ontologique, en d'autres termes, conduire légitimement la raison de ce que la raison pense à ce qui est en soi. Nous soutenons, quant à nous, que la loi de la causalité et toutes les lois nécessaires de la raison vont jusques-là. Ænésidème le nie. Mais il faut bien remarquer que s'il nie la portée objective de la loi de causalité, il ne conteste pas que cette loi n'existe dans l'intelligence. Loin de là ; c'est du fait même de la conception nécessaire des causes qu'il prétend conclure que les causes n'existent qu'à titre de conceptions de la pensée. De sorte que son raisonnement, dégagé de toute subtilité, se réduit à ceci: la loi de la causalité est une loi de la pensée. Donc elle n'est pas une loi de l'être.

Aucun artifice de logique ne peut couvrir l'énorme lacune qui sépare cette conclusion de ses prémisses. Et

c'est fort inutilement qu'Ænésidème accumule les exemples de relations purement idéales, comme celles des quantités mathématiques. On lui dira : Vous êtes à côté de la question. Il y a des relations qui n'existent que dans la pensée ; soit. Mais démontrez que la loi de la causalité est une de ces relations.

Vous êtes un sceptique sérieux. Vous admettez la conscience. Consultez-la donc de bonne foi. Elle vous dira que nier ou seulement contester la portée objective du principe de causalité, c'est le détruire; le détruire, dis-je, même comme loi de la pensée, comme fait de conscience. Prenons l'exemple le plus simple : Vous apercevez un mouvement. Votre raison conçoit une cause à ce mouvement, et cette conception est nécessaire. Jusques-là il semble que nous soyons d'accord. Mais entendons-nous bien sur le caractère de cette conception. Etes-vous forcé, je vous le demande, de concevoir seulement une cause, sans rien affirmer du reste sur l'existence réelle de cette cause? ou bien êtes-vous forcé tout à la fois de concevoir cette cause, et de concevoir et de croire qu'elle existe aussi réellement que son effet et que vous-même? Pensez-y bien, et vous reconnaîtrez que le divorce que vous voulez établir entre la notion de cause et la croyance à la réalité des causes est un divorce contre-nature, désavoué par une analyse exacte de la conscience et démenti par les croyances du genre humain. Le genre humain a-t-il jamais douté de la réalité du monde extérieur? Il n'y croit pourtant que sur la foi du principe de causalité. Ce principe n'est donc pas seulement, quoique vous en disiez, la nécessité de

penser les causes, mais la nécessité absolue de les penser comme réelles, et ces deux choses que l'abstraction a un instant séparées, la nature nous les donne comme inséparables.

En deux mots, vous dites : la loi de la causalité est une loi de l'intelligence. Donc ce n'est pas une loi de l'être.

Nous disons, nous : Ou la loi de la causalité n'est ni une loi de l'intelligence, ni une loi de l'être, et la conscience nous trompe. Ou la loi de la causalité est telle que la conscience nous la donne, c'est-à-dire loi de l'intelligence et tout ensemble loi de l'être.

Nous avons discuté avec une étendue proportionnée à son importance chaque partie essentielle de l'argumentation d'Ænésidème ; peu de mots suffiront pour en marquer le caractère général et en apprécier la portée et la valeur philosophiques.

Aucun sceptique, avant Ænésidème, n'avait eu l'idée de discuter la possibilité et la légitimité d'une de ces notions *a priori* qui constituent la métaphysique et la raison, afin de les détruire l'une et l'autre par leur racine et pour ainsi dire d'un seul coup. Cette idée est hardie et profonde. Mûrie par le temps et fécondée par le génie, elle a produit dans le dernier siècle la Critique de la Raison pure et un des mouvements philoso-

phiques les plus considérables qui aient agité l'esprit humain.

On ne peut non plus méconnaître qu'Ænésidème n'ait fait preuve d'une grande habileté, lorsque pour contester l'existence de la relation de cause à effet, il s'est placé tour à tour à tous les points de vue d'où il est réellement impossible de l'apercevoir.

C'est ainsi qu'il a parfaitement établi, avant Hume, qu'à ne consulter que les sens, on ne peut saisir dans l'univers que des phénomènes, avec leurs relations accidentelles, et jamais rien qui ressemble à une dépendance nécessaire, à un rapport de causalité.

Que si l'on néglige les idées grossières des sens pour s'élever à la plus haute abstraction métaphysique, Ænésidème force le dogmatisme de confesser que l'action de deux substances de nature différente l'une sur l'autre, ou même celle de deux substances simplement distinctes, sont des choses dont nous n'avons aucune idée.

Et de tout cela, il conclut que la relation de causalité n'existe pas dans la nature des choses.

Mais d'un autre côté, obligé d'accorder que l'esprit humain la conçoit et ne peut pas ne pas la concevoir, il s'arrête à ce moyen terme, que la loi de la causalité est à la vérité une condition, un phénomène de l'intelligence, mais qu'elle n'existe qu'à ce seul titre; et de là, le scepticisme absolu en métaphysique. Telle est la substance des arguments d'Ænésidème.

Voici en quelques mots notre réfutation.

1° De ce que les sens ne peuvent apercevoir le rapport nécessaire de causalité, il ne résulte qu'une chose,

c'est qu'il y a d'autres sources de connaissances que les sens, et que la philosophie qui soutient le contraire ne peut échapper au scepticisme absolu que par l'inconséquence.

2° Il est vrai que nous ne comprenons pas *comment* les substances agissent les unes sur les autres; mais on n'a pas le droit d'en inférer que cette action réciproque soit impossible; tout s'explique infiniment mieux en admettant que Dieu a placé ce secret avec tant d'autres au-dessus de la portée de notre raison.

3° Ænésidème a su choisir sans doute certains points de vue, d'où il est difficile ou impossible d'apercevoir la relation de causalité. Mais il en a oublié un, et c'est celui-là précisément où la réalité de cette relation éclate avec une pureté et tout à la fois une autorité incomparables, je parle du point de vue de la conscience. Il y a trois choses en effet qu'un homme qui s'observe avec exactitude, ne peut méconnaître : la première, c'est que le moi est une force, une force toujours active, une force dont la vie même est ce rapport permanent de la cause avec ses effets que le scepticisme conteste; la seconde, c'est que la raison, après avoir recueilli dans un fait primitif de conscience la relation de causalité, l'élève spontanément au caractère d'une loi absolue de l'intelligence et des choses; la troisième enfin, c'est qu'à côté des phénomènes de l'activité volontaire, il en est d'autres qui sont essentiellement impersonnels et que le moi ne peut par conséquent s'imputer. Ces trois faits constatés par une psychologie attentive et régulièrement développés conduisent à trois

dogmes fondamentaux, savoir : la réalité et le caractère propre de l'existence personnelle, la nécessité et la valeur absolue de la loi de la causalité, enfin, l'existence des causes extérieures et de cette Cause souveraine qui produit, maintient et coordonne toutes les autres.

Ainsi donc, il a suffi à Ænésidème de méconnaître ou de défigurer un seul phénomène de conscience pour être conduit par la rigueur et la sagacité même de son esprit à nier la possibilité de la métaphysique. Mais une analyse psychologique, exacte et sévère, dissipe comme une fumée toute cette dialectique laborieuse, et le fait le plus simple devient la base inébranlable de la science la plus haute.

CHAPITRE VI.

SCEPTICISME D'ÆNÉSIDÈME SUR LES QUESTIONS MORALES.

Nous savons par le petit nombre de renseignements qui nous sont restés sur les opinions morales d'Ænésidème, qu'elles étaient en parfaite conséquence avec l'esprit de toute sa doctrine. Mais les indications de Sextus, de Photius et de Diogène sont si générales, si courtes, et l'interprétation en est d'ailleurs si facile qu'il n'y aurait ici ni intérêt, ni profit à insister longuement.

C'est dans les trois derniers livres du Πυῤῥωνίων λόγοι qu'Ænésidème discutait avec étendue les problèmes moraux. Voici le résumé que donne Photius de cette partie de l'ouvrage :

« Le sixième livre traite des biens et des maux, des choses désirables et de celles qu'il faut fuir. Ænésidème s'y moque également de ce qu'on nomme les objets indifférents du premier ordre et du second, τὰ προηγούμενα καὶ ἀποπροηγούμενα (a), et il s'efforce autant qu'il

(a) Distinction stoïcienne. V. Sext. *Hyp. Pyrrh.* III, 22.—Cf. Cic. *Acad. qu.* I, 4—13.

est en lui de retrancher tous ces objets de l'intelligence et de la connaissance humaine.

« Dans le septième livre, c'est aux vertus qu'il fait la guerre. A l'entendre, ceux qui philosophent sur ce sujet, s'abusent eux-mêmes (*a*) quand ils se croient parvenus à la théorie et à la pratique des vertus, et n'ont dans l'esprit que les opinions chimériques qu'ils se sont forgées.

« Le huitième livre roule sur la destination. On y soutient qu'il n'y a ni bonheur, ni volupté, ni prudence, ni aucune des autres fins qu'on admet dans les diverses écoles de philosophie ; en un mot, qu'il n'existe absolument pas de fin, quoique chacun se vante de la connaître. »

De cette courte et sèche exposition, il résulte pourtant très-nettement qu'Ænésidème, toujours en lutte contre les écoles dogmatiques et particulièrement contre celles de Zénon et d'Epicure, les pressait de sa dialectique sur toutes les questions morales, et aboutissait finalement à cette conclusion, que le Bien, comme le Vrai, n'a rien d'absolu ; et par suite, que la morale est une science aussi vaine que la logique et la métaphysique (*b*).

On reconnaît bien là cet esprit de rigueur et de hardiesse qui conduit un homme résolu jusqu'au bout

(*a*) Je lis avec Bekk. ἑαυτούς ὑποβουκολεῖν ὡς εἰς τὴν τούτων, au lieu de αὐτοὺς ἀποβουκολεῖ, ὡς εἰς τούτων que donne Hæschelius.

(*b*) Cf. Sext. *Adv. Math.* p. 446, B. Notaverat hæc Ænesidemus in libris decem Πυῤῥωνίων τρόπων, in τρόπῳ qui apud Laertium (IX, 83) est quintus, apud nostrum (I. *Pyrrh.* Sect. 145.) est decimus, occupatus que est in observanda mira varietate quam afferunt educatio, vitæ constitutum, leges, consuetudines, persuasiones, dogmaticæque opiniones. Fabr. *ad Sext.* l. l.

de ses principes. Mais voici un passage de Diogène Laërce (*a*) qui semblerait au contraire accuser Ænésidème d'inconséquence : « la fin de la vie, dit le compilateur bysantin, est d'après les sceptiques la suspension du jugement, ἐποχή, laquelle est suivie de la sérénité de l'âme, ἀταραξία, comme de son ombre, si l'on en croit Timon et Ænésidème. »

Cette théorie de la fin de la vie est exposée avec plus de clarté et d'étendue dans Sextus, et on ne peut douter qu'elle n'eut l'autorité d'un principe dans toute l'école pyrrhonienne. Est-ce là une concession faite au dogmatisme, en d'autres termes, une contradiction? Quelques explications vont établir qu'il en est tout autrement.

Qu'il existe un bien absolu, antérieur et supérieur à l'homme, mais accessible à sa raison, et par qui son activité doit se régler, voilà ce qu'Ænésidème ne pouvait admettre sans une inconséquence palpable. Car la connaissance du bien est humaine comme celle du vrai. Assujetties aux mêmes conditions, réglées par les mêmes lois, enfermées dans les mêmes limites, quiconque reconnaît ou conteste la légitimité de l'une d'elles a reconnu ou contesté d'avance celle de l'autre.

Mais si l'on peut de bonne foi mettre en doute l'existence d'une fin universelle et absolue de la vie humaine, aucun esprit sérieux ne niera qu'en fait, nous ne concevions l'idée de certains biens, et que cette idée n'ait des suites pour notre conduite et notre bonheur. A moins toutefois qu'on ne veuille nier les faits de conscience;

(*a*) Laert. IX. p. 263, E.

mais nous savons qu'Ænésidème fait profession de les admettre. Il se donne donc le droit de distinguer le bien apparent et relatif du bien réel et absolu, le bien, comme donnée purement subjective de la conscience, du bien conçu comme existant en soi, en deux mots et pour prendre son propre langage, le bien-*phénomène* et le bien-*noumène* ; il ne nie pas positivement celui-ci ; mais il ne l'affirme pas ; il en doute. Quant à celui-là, il le reconnaît positivement. Et dès-lors, la morale ou du moins une certaine morale devient possible. Car si l'idée du bien n'a aucune valeur dans la pure spéculation, elle suffit pour la pratique.

Cette doctrine est entièrement d'accord avec le scepticisme d'Ænésidème. En logique, son doute, nous l'avons reconnu, ne porte pas sur l'évidence de fait, mais sur la légitimité absolue de cette évidence. En métaphysique, il conteste la réalité objective des causes, mais leur nécessité relative et en un sens leur existence idéale, il ne la conteste pas. Il devait donc en morale, pour rester fidèle à lui-même, séparer encore une fois l'élément phénoménal de l'élément absolu de la connaissance, et marquer une fin à la vie de la même façon et au même titre qu'il avait donné un critérium à l'intelligence.

Mais je me hâte de citer des textes qui établissent clairement que cette explication n'outre-passe point la véritable pensée d'Ænésidème.

« Le sceptique, dit Sextus, appartient-il à une secte? Si c'est appartenir à une secte que de se laisser entraîner à toute une suite de principes, δόγματα, qui ont

entre eux et avec les phénomènes une certaine relation, et si admettre un principe, c'est donner son assentiment à une chose incertaine et obscure, τινὶ ἀδήλῳ, nous ne sommes d'aucune secte. Mais si vous parlez d'un plan raisonnable de conduite réglé d'après les apparences, κατὰ τὸ φαινόμενον, et qui apprenne à vivre comme il convient... ce plan nous conduisant d'ailleurs à suspendre en toutes choses notre assentiment, nous appartenons à une secte ; car nous admettons une certaine raison qui se règle sur les phénomènes et nous conseille de vivre suivant les mœurs de nos pères, les lois, les usages, et les affections qui nous sont propres, τὰ οἰκεῖα πάθη (*a*). »

Dans ce curieux passage, on remarquera que Sextus ne parle pas en son nom, mais au nom de toute l'école pyrrhonienne. Voici un chapitre du même auteur où la théorie sceptique de la destination de l'homme est traitée pour ainsi dire *ex professo*.

« Quel est le but final du scepticisme (*b*)?

« La fin, c'est l'objet en vue duquel on fait toutes choses et qu'on ne poursuit qu'en vue de lui-même ; c'est le dernier terme du désir. Nous pensons jusqu'à présent que le sceptique a pour fin, dans les choses qui dépendent de l'opinion, l'exemption de trouble, ἀταραξία, et dans celles qui dépendent de la nécessité, la modération, μετριοπάθεια.

« En commençant à philosopher, ajoute Sextus, le sceptique entreprit de se rendre compte de ses idées,

(*a*) Sext. *Hyp. Pyr.* 1, 8.
(*b*) Ibid. 12.

φαντασίαι, et de discerner les vraies d'avec les fausses, afin de se délivrer de toute inquiétude. Mais il tomba tout à coup dans la contradiction, et ne pouvant faire un choix entre des raisons d'égale force, il douta, ἔπεσχεν. Qu'arriva-t-il? C'est que ce doute sur les choses livrées à l'opinion porta dans son âme la sérénité. Cela s'explique fort bien. Celui qui adopte une opinion touchant le bien et le mal en soi, est agité d'un trouble universel. Privé de ce qui lui semble un bien, il croit que des maux réels le tourmentent et court après le bonheur. Mais s'il parvient à le posséder, mille inquiétudes viennent l'assaillir, soit parce qu'il se laisse emporter sans raison et sans mesure, soit parce que dans la crainte d'un revers, il s'agite en tous sens pour conserver ses biens imaginaires. Au contraire, celui qui reste dans l'incertitude sur la nature des biens et des maux, ne fatigue son âme à rien poursuivre, à rien éviter. Il est tranquille.

« Il en est du philosophe sceptique à peu près comme du peintre Apelles qui voulait, dit-on, représenter l'écume d'un cheval, et désespérant de son entreprise, jeta contre son tableau l'éponge dont il nettoyait ses pinceaux. L'éponge atteignit le cheval et en imita parfaitement l'écume. C'est ainsi que les sceptiques essayèrent à l'origine de parvenir à la sérénité de l'âme, en résolvant la contradiction des *phénomènes* et des *noumènes*; n'y pouvant parvenir, ils doutèrent, et aussitôt leur doute fut suivi de la sérénité, comme un corps l'est de son ombre.

« Nous ne disons pas toutefois que le sceptique soit

à l'abri de toute inquiétude. Il est des nécessités douloureuses qu'il lui faut subir. Il souffre du froid, de la faim, et de tous les besoins de cette espèce. Mais au lieu que les autres hommes en souffrent doublement, d'abord par l'effet des besoins eux-mêmes, ensuite par l'idée que ce sont là des maux réels et absolus, le sceptique débarrassé de ce préjugé, se résigne avec une modération supérieure.

« Ainsi donc, dans le domaine de l'opinion, la sérénité, dans celui des choses nécessaires, la modération, telle est la fin du scepticisme. Quelques sceptiques distingués ajoutent, dans les recherches sur les objets scientifiques, le doute. »

C'est à Ænésidème et Timon que Sextus fait allusion en terminant ce chapitre (*a*), et il est incontestable que la doctrine morale qui s'y trouve contenue fut celle de toute l'école sceptique (*b*).

Quant à cette doctrine prise en elle-même, elle ne soutient pas l'examen. Et lorsqu'on a montré qu'elle est la conséquence logique et avouée du scepticisme, on a tout dit ; car le scepticisme et son ouvrage s'accusent mutuellement.

S'imaginer qu'en poussant l'homme au doute absolu et le précipitant dans *cette ignorance terrible de toutes choses* qui laisse la raison sans lumière et la vie sans objet, on portera dans son âme la paix et la sérénité, c'est en vérité un étrange renversement de raison et un prodi-

(*a*) Cf. Le passage de Diogène cité plus haut.

(*b*) *Hyp. Pyrrh.* III passim. *Adv. Math.* 442-495.—Cf. Arist. ap. Eus. *Præp. Ev.* XIV, 18.

gieux oubli de toutes les conditions de l'existence morale. Pour celui qui gémit sincèrement d'un doute momentané, je ne puis avoir, dit Pascal, que de la compassion... « Que s'il est avec cela tranquille et satisfait, qu'il en fasse profession ; et enfin qu'il en fasse vanité, et que ce soit de cet état même qu'il fasse le sujet de sa vanité, je n'ai point de termes pour qualifier une si extravagante créature (*c*). »

Le doute, en effet, sur de certains objets qui passent la raison peut être un état éminemment philosophique et c'est en ce sens qu'il faut pardonner à Montaigne d'avoir dit que l'ignorance et l'incuriosité sont deux doux oreillers pour une tête bien faite. Mais le doute sur ce qui touche à nos besoins les plus élevés et tout à la fois les plus impérieux, le doute permanent sur Dieu, sur le bien, sur l'avenir, ce serait la plus affreuse et la plus intolérable des tortures, ou le dernier degré d'abaissement de l'humanité.

Ainsi, le scepticisme, après avoir corrompu les sources de l'intelligence, va jusqu'à tarir celles de la vie. Ce n'est plus vivre en effet que de vivre sans rien croire. Et suivant la forte parole d'un ancien, l'homme qui en est là n'est déja plus un homme ; c'est une plante, ὅμοιος φυτῷ. (Aristote, *Metaph.* IV.)

(*a*) Pascal. *Pensées*, p. 193.

CHAPITRE VII.

ÆNÉSIDÈME, DISCIPLE D'HÉRACLITE.

Lorsqu'on recueille les témoignages que l'antiquité nous a laissés sur Ænésidème, et qu'on en rapproche les fragments épars de ses écrits, on est frappé du contraste singulier qui se révèle dans le caractère de ces divers documents. En examinant la plupart d'entre eux, on y découvre le développement régulier d'un scepticisme fortement conçu et dont la rigueur le dispute à la hardiesse. Mais si l'on tourne les yeux vers de certains textes qui, pour être moins nombreux que les autres, n'en sont pas moins authentiques, on se trouve brusquement jeté dans un ordre d'idées tout nouveau. Ce n'est plus au scepticisme qu'on a affaire, mais à un dogmatisme très-net, très-arrêté et j'ajoute, très-exclusif. Au lieu d'arguments contre le critérium de la vérité, les signes, les causes, on rencontre des affirmations tranchantes sur le principe universel, le temps, le mouvement. On vient de laisser Ænésidème occupé à reconstituer l'école

pyrrhonienne ; le voici maintenant qui entreprend de rajeunir un de ces antiques systèmes qui semblaient avoir péri pour jamais avec l'école d'Ionie. L'héritier de Pyrrhon a disparu pour céder la place au disciple d'Héraclite.

Si l'on essaie de se rendre compte de cette singularité, la première idée qui vienne à l'esprit, c'est qu'on est dupe d'une confusion de personnes, qu'il a sans doute existé deux Ænésidème, l'un attaché à l'Héraclitéisme, l'autre au scepticisme universel.

Cette conjecture semble-t-elle arbitraire? Voici une hypothèse qui paraît au moins très-spécieuse. Le sceptique Ænésidème vivait à une époque où de toutes parts les philosophes revenaient aux anciens systèmes (*a*) ; il habitait Alexandrie, ville d'érudition et de critique. N'aura-t-il pas fort bien pu composer un commentaire sur la philosophie d'Héraclite, sans admettre cette philosophie pour son propre compte? Et ces mots que Sextus répète en plus d'un endroit, Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον ne sont-ils pas des renvois à ce commentaire (*b*)?

Mais supposez enfin que les témoignages historiques forcent de reconnaître qu'Ænésidème le pyrrhonien a professé la doctrine d'Héraclite, il se présente une dernière conjecture qui va tout concilier et tout expliquer.

(*a*) C'est l'époque où Nicolas de Damas, Alexandre d'Ægé commentaient Aristote, où Q. Sextius, Sotion d'Alexandrie, Euxenus d'Héraclée renouvelaient le Pythagorisme; Thrasylle de Mendes, Plutarque, Albinus et beaucoup d'autres, la doctrine de Platon.

(*b*) *Adv. Log.* p. 201, C.
Adv. Phys. p. 363, D.
Adv. Phys. p. 417, A.—Cf. *Hyp. Pyr.* III, 17.
Adv. Phys. p. 419, D.

Au début de sa carrière philosophique, Ænésidème se jeta dans le sensualisme, comme avait fait avant lui Protagoras, et adopta la doctrine héraclitéenne. Mais bientôt par une pente naturelle, il glissa du sensualisme au scepticisme, et la rigueur même de son esprit lui fraya la route d'Héraclite à Pyrrhon. C'est ainsi que Pyrrhon lui-même, dans sa jeunesse, lisait avec enthousiasme les écrits de Démocrite, et y puisait à son insçu les germes de sa fameuse ἐποχή. C'est encore ainsi qu'à un autre âge, David Hume, disciple de Locke, déduisit le scepticisme absolu avec une rigueur justement célébrée de la doctrine de la sensation.

En général, c'est une loi de l'histoire de la philosophie que le scepticisme s'y enchaîne au sensualisme, comme à un principe, sa conséquence inévitable. La conversion du sectateur d'Héraclite au pyrrhonisme universel est un cas particulier de cette loi.

Voilà, ce semble, une supposition fort admissible. Très-simple et très-raisonnable en elle-même, elle dissipe une contradiction qu'il serait difficile d'attribuer à un esprit que nous connaissons pour conséquent et résolu. Enfin, elle est confirmée par de nombreuses analogies, et comme protégée par une des lois les mieux établies de l'histoire.

Toutefois, nous pensons qu'en matière de critique, si séduisante que puisse être une conjecture, le respect religieux des textes doit être la première loi. Or, voici un passage de Sextus (*a*) qui semble bien emporter notre dernière hypothèse avec les deux autres :

(*a*) Sext. *Hyp. Pyrr.* I, 29.

« L'école d'Ænésidème (*a*) soutient que la doctrine sceptique est un chemin pour aboutir à la philosophie héraclitéenne, par la raison que ce principe, les contraires existent dans le même, τὸ τἀνάντια περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν, précède celui-ci, les contraires apparaissent dans le même, τὸ τἀνάντια περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι. Or, les sceptiques disent que les contraires apparaissent dans le même, et les héraclitéens qu'ils y existent. »

Il résulte rigoureusement de ce passage et de tout le chapitre qui le suit : 1° qu'Ænésidème le sceptique est le même qui s'attacha à l'héraclitéisme, ce qui renverse notre première hypothèse ; 2° qu'il n'en fut pas seulement le commentateur, mais le disciple avoué, ce qui renverse la seconde ; 3° enfin, on a conclu aussi de là, qu'Ænésidème, au lieu d'aller d'Héraclite à Pyrrhon, entendait qu'on suivît et avait suivi lui-même la marche contraire, ce qui constitue une grave exception à la loi générale que nous avons invoquée, et ruine complètement l'hypothèse à laquelle nous nous étions attaché. Aussi Tennemann (*b*) l'a-t-il abandonnée. Stæudlin (*c*), et Buhle (*d*) y inclinent, au contraire, fortement. Ritter est indécis (*e*).

Nous ne nous dissimulons pas la portée du témoignage si précis et si net de Sextus. Mais ne serait-il pas possible d'admettre qu'Ænésidème, après avoir passé en réalité d'Héraclite à Pyrrhon, voulut éviter le reproche de

(*a*) Je lis avec Fabricius : Αἰνησίδημον, au lieu d'Ὀνησίδημον. *Ad Sext.* l. l.

(*b*) *Hist. de la Phil.* V. 34, 35.

(*c*) *Geschichte und Geist der Sceptic.* I. 300 sqq.

(*d*) Buhle. *Introd. à l'hist. de la phil. mod.* I, 369. trad. fr.

(*e*) Ritt. *Hist. de la phil. anc.* trad. Tissot. V, p. 223 sqq.

se contredire par un ingénieux subterfuge, en établissant entre le scepticisme et l'héraclitéisme cette espèce de lien logique dont parle Sextus? Après tout, il n'y a pas bien loin de l'un de ces systèmes à l'autre. Car, qu'est-ce que la doctrine d'Héraclite, sinon une tentative audacieuse pour expliquer l'univers entier par un seul des éléments qui le constituent, l'élément de la mobilité, les phénomènes? Or, les phénomènes, Ænésidème n'hésite pas à les admettre, et il reconnaît même de certaines lois (*a*) (toutes subjectives à la vérité) qui les enchaînent régulièrement. Il pouvait donc parler ainsi: —Au fond, rien ne paraît certain; et le parti le plus sage est de s'abstenir de tout système. Mais s'il fallait en choisir un, celui d'Héraclite devrait avoir la préférence. Que disons-nous en effet, nous pyrrhoniens? Que si la raison fait un pas hors de la conscience, elle trouve partout changement et contradiction. Et que dit Héraclite? Que l'univers est la coexistence et la lutte des contraires; que la loi des choses, c'est le mouvement, dont le feu est le principe et le symbole. Ne sommes-nous pas bien près d'être d'accord?

Je ne donne cette explication que comme une simple conjecture, et je sais qu'une logique exacte ne tirera jamais le dogmatisme du scepticisme. Mais si l'hypothèse où j'incline avec Buhle et Stæudlin n'est pas absolument contraire au passage de Sextus, il est bon de remarquer qu'elle est tout-à-fait d'accord avec tous les autres témoignages, et de rappeler encore une fois

(*a*) Voir l'opinion d'Ænésidème et de toute l'école sceptique sur les signes, dans notre ch. IV.

qu'elle a pour elle de puissantes analogies et une loi fondamentale du développement de l'esprit humain.

Du reste, les débris de l'héraclitéisme d'Ænésidème n'ont qu'une importance très-secondaire. Ce sont quelques phrases sans suite, sans portée considérable, et presque sans intérêt. Recueillir et coordonner ces fragments çà et là dispersés, en y ajoutant les remarques nécessaires pour les éclaircir, tel est le seul objet que nous ayons dû nous proposer.

I. On sait que la philosophie d'Héraclite est un panthéisme matérialiste où l'un des éléments de l'univers est considéré comme le principe universel des choses; Ænésidème admettait cette doctrine (*a*), au témoignage de Sextus :

« L'être, suivant Héraclite, c'est l'air, comme dit Ænésidème. » On pourrait être tenté de lire dans le texte de Sextus πῦρ au lieu de ἀήρ. Le principe d'Héraclite en effet, c'est le feu. Mais ἀήρ s'explique très-bien, si l'on observe que dans la théorie héraclitéenne, l'air est la première des transformations du feu. « Πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ, τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, κτλ. (*b*) »

II. L'essence et la loi du principe universel d'Héraclite, c'est le mouvement. Ænésidème entreprit, à ce qu'il paraît, de ramener les différentes espèces de mouvement à deux espèces fondamentales, en réduisant la

(*a*) Sext. *Adv. Phys.* 419, D.—Cf. Ibid. 417, A, B. *Hyp. Pyr.* III, 17.

(*b*) Clem. Alex. *Strom.* V, p. 599.—Cf. Laert. IX, 9.—Plut. *de plac. phil.* I, 3.

classification péripatéticienne (*a*). Aristote comptait six espèces de mouvements : le mouvement local (*b*), τοπικὴ μετάβασις.

le changement, μεταβολή.
la génération, γένεσις.
la corruption, φθορά.
l'augmentation, αὔξησις.
la diminution, μείωσις.

« Mais, dit Sextus, la plupart des philosophes et par-
« mi eux, les disciples d'Ænésidème, réduisent tous les
« mouvements à deux : le premier, c'est le mouvement
« par changement, μεταβλητικὴ κίνησις, le second, c'est
« le mouvement local, μεταβατική. Le premier est celui
« par lequel un corps en gardant la même essence re-
« çoit des qualités nouvelles, perdant l'une et gagnant
« l'autre, par exemple le changement du vin en vinai-
« gre, et l'amertume du raisin changée en douceur, le
« caméléon qui prend tour à tour diverses couleurs (*c*)
« et le polype. Or, la génération et la corruption, l'aug-
« mentation et la diminutions ont sans doute des mou-
« vements spéciaux ; mais tous se rattachent au mouve-
« ment par changement ; à moins qu'on ne dise que
« l'augmentation est une espèce de mouvement local,
« comme provenant de l'extension des corps en largeur
« et longueur. Le mouvement local est celui par lequel
« le mobile change de lieu soit tout entier, soit en par-
« tie ; tout entier, comme les corps qui tournent et com-

(*a*) Au reste, cette réduction n'est pas nouvelle ; elle est déjà dans le Theætète de Platon.

(*b*) Arist. *Phys.*

(*c*) Il faut lire avec Fabricius : ποικιλλομένου.

« me les personnes qui se promènent ; en partie, com-
« me la main qui s'étend et se contracte, ou bien com-
« me une sphère qui tourne autour de son centre (*a*). »

III. Les différents mouvements s'opèrent dans le temps. Qu'est-ce que le temps? Suivant Ænésidème, le temps n'est pas un être distinct. Il ne diffère pas de l'être. C'est l'être en mouvement.

« Ænésidème a soutenu, d'après Héraclite, que le
« temps est un corps, parce qu'il ne diffère pas de l'ê-
« tre et du corps premier (*b*). C'est pourquoi dans sa
« première introduction (*c*), ramenant à six (*d*) les ap-
« pellations simples des choses, πραγμάτων τὰς ἁπλᾶς
« λέξεις, ou éléments du discours, il classe le mot *temps*

(*a*) Sext. *Adv. Phys.* p. 386, E.

Voici la note de Fabricius sur ce passage : « Quando porro Sextus hoc loco ait Ænesidemum, qui fuit scepticus, duo genera motus reliquisse, non sensus est eum probasse illa, et vero dari docuisse, qui, ut de scepticis etiam notat Laertius (IX, 90), omnem motum vocabat in dubium : sed tantum innuit plura illa apud dogmaticos quosdam celebrata genera motus, ab Ænesidemo ex Platonis et aliorum dogmaticorum sententia esse revocata ad duo quo facilius sub duobus hisce summis generibus, cæteras ἰδικὰς motiones oppugnaret». Fabric. ad Sext. *adv. Math.* X, 38.—Sans repousser absolument la conjecture de Fabricius, on peut aussi bien rapporter cette classification des mouvements au dogmatisme héraclitéen d'Ænésidème. « Libenter enim, dit Fabricius lui-même, Heracliti vestigiis insistere Ænesidemum, quantumvis scepticum, jam sæpius etc. Fab. *Ad Sext.* X, 216.

(*b*) « Hoc est, dit Fabricius, τοῦ ἄερος. Vide si placet quæ ad section. 232. » *ad Sext.* X, 216.

(*c*) « Ænesidemi εἰσαγωγή nescio an eadem cum ejus στοιχειώσεσι quas memorat Aristocles apud Euseb. XIV, 18. » *ad Sext.* X, 216.—Voir notre chap. I.

(*d*) Quænam sint reliquæ quatuor res (duas enim hoc loco tantum ex sex illis refert, χρόνον et μονάδα) quibus simplices ejusmodi appellationes usus hominum imposuerit, non memini quis veterum scriptorum qui exstant, nos doceat. Fab. *ad Sext.* X, 216.

« et le mot *unité* dans la catégorie de l'essence. Les gran-
« deurs de temps et les principaux nombres se forment
« par multiplication. Quant au mot *actuellement*, νῦν,
« qui est le signe du temps, il n'est comme l'unité rien
« autre chose que l'essence. Le jour, le mois, l'année
« sont des multiplications de *l'actuellement*, je veux di-
« re du temps. Les nombres deux, trois, dix, cent,
« sont des multiplications de l'unité. Ainsi donc, ces
« philosophes font du temps un corps (*a*). »

IV. A la doctrine panthéiste qui absorbe et confond toutes choses dans l'unité d'un seul être, se rapporte également cette opinion d'Ænésidème que Sextus nous a conservée (*b*) sur le tout et la partie :

« Ænésidème soutient, d'après Héraclite, que la par-
« tie est la même chose que le tout et une chose diffé-
« rente. En effet, l'être est tout et partie à la fois : tout,
« si l'on considère le monde ; partie, si l'on considère
« la nature de tel ou tel animal. La partie s'entend aus
« si de deux façons ; tantôt comme différant de la par-
« tie proprement dite, comme quand on dit que la par-
« tie est elle-même partie de la partie, par exemple, le
« doigt, de la main ; l'oreille, de la tête; tantôt com-
« me étant proprement la partie du tout. C'est en ce
« sens (*c*) que l'on regarde la partie comme composant
« le tout. »

(*a*) *Adv. Math.* p. 417, A.—Cf. *Hyp. Pyrr.* III, 17.

(*b*) Sext. *Adv. Math.* p. 363, D.

(*c*) Je lis avec Fabricius : καθό τινὲς φασὶν κοινῶς μόριον εἶναι, au lieu de καθότι τινές φασιν κοινῶς μέρος εἶναι.

V. Héraclite ne s'était pas occupé seulement de physique. On trouve dans sa doctrine quelques traces de logique et de psychologie. Il réduisait toutes nos connaissances aux sensations, τὰ αἰσθητά, et les divisait en deux séries : celles qui sont communes à tous les êtres sentants, κοινά, et celles qui sont individuelles, ἴδια. Les premières sont toujours vraies ; les secondes peuvent seules nous abuser.

Ænésidème admit et développa sans doute ces principes :

« L'école d'Ænésidème, dit Sextus (*a*), celle d'Héra-
« clite et celle d'Epicure, penchent toutes trois vers les
« choses sensibles ; elles ne diffèrent que comme des
« espèces dans un genre commun. Ænésidème établit
« entre les phénomènes cette différence, que les uns ap-
« paraissent généralement à tous les hommes, les au-
« tres à certains individus seulement. Ceux-là sont
« vrais, ceux-ci sont trompeurs. Epicure (*b*) pense au
« contraire que toutes les apparences sensibles sont
« vraies et fondées en réalité. »

Il faut rapprocher de cette indication deux passages de Sextus, qui complètent le peu que nous savons sur la théorie de la connaissance d'après Héraclite et Ænésidème.

« La διάνοια, dit Sextus (*c*), n'est autre chose, sui-
« vant quelques philosophes, et Dicéarque par exem-
« ple, qu'une affection du corps. D'autres s'accordent à

(*a*) *Adv, Log.* p. 222, B.
(*b*) *Adv, Log.* p. 201, C.
(*c*) Cf. Cicer. *Acad. qu.* IV, 15.—Cf. Sext. *Adv. Math.* p. 176, C.

« admettre son existence, mais ils ne la placent pas dans « le même lieu ; ceux-ci la supposant hors du corps, « comme Ænésidème, d'après Héraclite, ceux-là dans « tout le corps, comme Démocrite... De plus, les uns « pensent qu'elle diffère de la sensibilité, les autres que « c'est la sensibilité elle-même apercevant les objets par « les canaux des sens, comme à travers des ouvertu- « res (*a*). Cette dernière opinion a été professée par Stra- « ton et par Ænésidème. »

Il paraît contradictoire que la διάνοια soit donnée dans ce passage tantôt comme placée hors du corps, tantôt comme identique à la sensibilité. Mais cette difficulté disparaîtra, si l'on veut se rappeler qu'Héraclite séparait nettement ce qu'il appelait la raison générale, de la raison humaine ; la raison générale qui remplit l'univers (*b*), la raison humaine qui n'est qu'une étincelle de ce feu divin. Quand il est dit que la διάνοια est placée hors du corps, il s'agit de la raison divine, universelle. Quand au contraire elle est assimilée à la sensibilité, il s'agit de la raison humaine qui entretenue par le feu divin, aperçoit à travers les organes les choses extérieures.

Mais il est inutile de s'appesantir sur l'interprétation de ces témoignages tronqués. L'intérêt et l'honneur de

(*a*) Je lis ὀπῶν avec Fabricius. τόπων est inintelligible.

« Legendum esse ὀπῶν pro τόπων, clarum est ex sect. 364, ubi ad hunc ipsum locum noster repetit : κἀν ὑποθώμεθα δὲ τὴν διάνοιαν κτλ. Hæc est sententia quam oppugnat Lucretius (III, 360) docentium : Oculos nullam rem cernere posse, Sed per eos animum ut foribus spectare reclusis. » Fab. *ad Sext.* VII, 349.—Cf. Sext. *Adv. Math.* p. 208, D.

(*b*) Sext. *Adv. Math.* 161 sqq.—Cf. p. 201, C. 272, C.

l'entreprise philosophique d'Ænésidème ne sont point dans la tentative impuissante de renouveler un système épuisé. Ils sont exclusivement dans le scepticisme hardi, étendu, profond, dont il emprunta la première idée à Pyrrhon, et qu'il légua organisé de toutes pièces à ses successeurs.

Avant d'exposer ce scepticisme, nous avons cru devoir en éclairer l'origine. Notre étude sera complète, si pour en mesurer l'influence, nous le suivons jusques dans ses derniers développements.

CHAPITRE VIII.

DU SCEPTICISME EN GRÈCE APRÈS ÆNÉSIDÈME.

Pour juger une doctrine philosophique, il ne suffit pas d'apprécier sa valeur intrinsèque, je veux dire son rapport avec la vérité absolue; il faut savoir encore quelle influence elle a exercé sur la marche et les progrès de l'esprit humain. Qu'un penseur original conçoive une idée nouvelle, aussitôt il entraîne sur ses traces une foule d'intelligences, avides de reconnaître et d'étendre les perspectives nouvelles qu'on vient de leur découvrir. Si ce développement d'une pensée philosophique est régulier, s'il est considérable, une école s'organise; et la durée, la fécondité, la grandeur de cette école contribuent à donner la mesure de la force et de la portée de celui qui l'institua.

Il arrive aussi nécessairement qu'une école qui a de la vie et de l'avenir fait sentir son action à toutes les écoles contemporaines. Car rien n'est isolé dans le domaine de la pensée, et l'impulsion donnée à un seul

point se communique de proche en proche à tous les autres.

Si nous considérons la doctrine d'Ænésidème sous ce dernier point de vue, il paraît certain que le résultat le plus immédiat de son enseignement et de ses écrits, ce fut de consommer la dissolution de toutes les écoles dogmatiques du temps. L'Epicuréisme et le Stoïcisme chancelaient déjà par les coups répétés de l'Académie; l'Académie fatiguée elle-même de la lutte, s'épuisait par ses victoires ; quand vint l'école pyrrhonienne renouvelée attaquer avec ardeur ces systèmes vieillis et les heurter les uns contre les autres, aucun ne fut capable de résister à ce dernier choc, et il n'en resta plus que des ruines.

Ce fut l'ouvrage d'Ænésidème. Avant lui, nous rencontrons à la tête des autres écoles, sinon des philosophes du premier ordre, tout au moins d'habiles et éloquents disciples, défendant avec zèle, et non sans honneur, l'héritage des Chrysippe et des Carnéade ; à Athènes, à Alexandrie, un Philon, un Antiochus (*a*) ; à Rhodes, un Panœtius (*b*), un Posidonius. Mais après Ænésidème, et dès le second siècle de l'ère chrétienne, on a peine à trouver, dans aucune de ces trois cités, la trace même des écoles qui les avaient récemment illustrées.

La doctrine d'Ænésidème eut un autre effet, étroitement lié à la dissolution des écoles dogmatiques ; ce fut de préparer les esprits au mysticisme Alexandrin.

(*a*) Cic. *Acad. qu.* II, 4.
(*b*) Cic. *Ad Att.* II, 1.

Quand toutes les idées qui avaient séduit, passionné, alimenté les intelligences, eurent perdu tout crédit et toute vertu par l'action destructive d'un scepticisme qui les condamnait à la contradiction, quand il ne resta plus à l'esprit humain aucune espérance d'atteindre la vérité par le développement régulier de la réflexion, il fallut bien tenter des voies inconnues et mystérieuses, et de la réflexion impuissante faire appel à la grâce divine. De là, ce grand mouvement mystique d'Alexandrie, qui a tant honoré le déclin de l'ancien monde et si puissamment contribué à l'enfantement du monde nouveau. Nul doute qu'un grand nombre de causes que la main de la Providence avait dès long-temps préparées n'aient concouru à le produire et à l'accélérer ; mais il est certain que le scepticisme fut une des principales (*a*).

Ritter a commis une grave erreur, avec beaucoup d'autres, au sujet de l'école d'Ænésidème, quand il a dit (*b*) qu'autour d'elle on ne s'occupa presque nullement de ses objections. D'abord, le début du Πυῤῥωνίων λόγοι (*c*) prouve qu'Ænésidème eut à soutenir une lutte animée contre l'Académie. Il est également incontestable que les nouveaux péripatéticiens attaquèrent le scepticisme avec une sorte de violence, témoin l'écrit déjà cité d'Aristoclès (*d*). Ajoutez que le grave et savant Galien ne jugea pas au-dessous de lui d'écrire un livre contre un disciple d'Ænésidème (*e*). Enfin, ce qui est

(*a*) Tennem. *Man.* I, §. 178—Cousin. *Cours de* 1829, I, 313 sqq.
(*b*) Ritter, *Hist. de la phil. anc.* IV, p. 281.
(*c*) Phot. *Myriob.* 542, 543.
(*d*) Ap. Euseb. *Præp. Ev.* XIV, 17.
(*e*) Gal. *de opt. dic. gen.* Ad Sext. vers. lat. de 1569, Paris.

plus considérable encore, on trouve dans le grand ouvrage (*a*) du fondateur de la théorie mystique d'Alexandrie, la preuve manifeste que le scepticisme préoccupait à cette époque les esprits les plus éminents.

Tennemann a donc fort bien pu placer l'école d'Ænésidème à la tête de la troisième période de l'histoire de la philosophie grecque (*b*). Ænésidème, en effet, ferme la seconde époque, puisqu'il précipite et achève la ruine des dernières écoles socratiques. Il ouvre la troisième, puisqu'en réduisant la raison spéculative au désespoir, et lui fermant jusqu'à l'asile de ce dogmatisme négatif où s'était réfugié l'Académie, il ne laissait au besoin de connaître et de croire inhérent à l'esprit humain que l'alternative de périr dans le doute absolu ou de renaître par l'élan mystique.

Si nous laissons maintenant de côté l'influence extérieure de la doctrine d'Ænésidème, pour jeter les yeux sur son progrès interne, nous trouverons qu'il a consisté surtout dans une organisation de plus en plus complète et régulière du scepticisme. Le dernier terme du ce progrès, c'est Sextus Empiricus (*c*). L'école d'Ænésidème a donc duré pendant les trois premiers siècles de l'ère chrétienne (*d*), ralliant sans interruption autour

(*a*) Plotin, *Enn.* V. lib. V, II.

(*b*) *Manuel de l'hist. de la phil.* I, §. 171.

(*c*) Après Sextus, on trouve pourtant encore dans l'école sceptique un certain Saturninus, médecin, attaché à la secte de l'empirisme. Laert. IX, 266.

(*d*) Voir sur la date de Sextus, mal fixée par Tennemann (*Man de l'hist.* I, §. 189) à la fin du second siècle, Brucker (*Hist. crit.* II, p. 631 sqq.) J. V. Le Clerc, (*Biog. Univ.* art. Sextus) et Ritter (*hist. de la phil.* IV, p. 322.) Ces trois critiques sont d'accord pour placer Sextus dans la première moitié du troisième siècle.

d'elle, surtout parmi les médecins (*a*), un très-grand nombre de disciples (*b*). Nous ne parlerons ici que des principaux.

Un des premiers qui s'attachèrent au nouveau pyrrhonisme fut Zeuxis, auteur d'un livre intitulé : Περὶ διττῶν λόγων (*c*). Cet écrit, dont il ne reste rien, était probablement un développement du principe sceptique de l'ἰσοσθένεια τῶν ἐναντίων λόγων, un recueil ou peut-être une classification d'antinomies rationelles.

Le gaulois Favorinus, après avoir flotté entre diverses doctrines, finit par s'attacher à celle d'Ænésidème (*d*). Dans son ouvrage Πυῤῥωνείων τρόπων, il paraît qu'il développait, en les modifiant un peu, les τρόποι τῆς ἐποχῆς de Pyrrhon (*e*). Il composa aussi un ouvrage contre les Académiciens, περὶ φαντασίας καταληπτικῆς (*f*). Aulu-Gelle (*g*) et Philostrate (*h*) vantent son talent et sa subtilité. Galien écrivit contre lui son *De optimo dicendi genere.*

Comme on ne peut rien dire de Ménodote de Nico-

(*a*) Ménodote et Sextus étaient médecins aussi bien que Saturninus, et tous trois appartenaient à la secte empirique. (Laert. l. l.) Zeuxis, Hérodote et Theodas sont aussi mentionnés parmi les médecins. (Ritt. *hist. de la phil. anc.* IV, 220. note *b*.)

(*b*) Voici la liste que donne Diogène des disciples d'Ænésidème : Zeuxippe, Zeuxis, Antiochus de Laodicée, Ménodote de Nicomédie, Théodas, Hérodote de Tarse, Sextus Empiricus, et Saturninus. Il faut ajouter à cette liste Favorinus, Agrippa, Apellas et quelques autres. Vid. catalog. sceptic. ap. Fabr. *Bibl. Gr.* III. ed. Harles.—Cf. Fab. ad Sext. *Hyp. pyrrh.* 1, sect. 164.

(*c*) Laert. IX, 263, C.

(*d*) Galen. *De opt. dic. gen.* passim.

(*e*) Laert. IX, 258, F.

(*f*) Gal. l. l. p. 557. ad Sext. ed. de 1569.

(*g*) Gell. XI, cap. 5.

(*h*) *Vit. Sophist.* p. 495.

médie (*a*), dont aucun ouvrage n'a survécu, sinon qu'il fut, d'après tous les témoignages (*b*), un des hommes les plus distingués entre les sceptiques, on est réduit à juger l'école d'Ænésidème par Agrippa et Sextus, les seuls de ses disciples dont il reste des écrits ou des témoignages d'une certaine importance.

Agrippa mérite une place très-honorable dans l'histoire du scepticisme. Nous ne connaissons de lui que ses πέντε τρόποι τῆς ἐποχῆς (*c*). Mais cette tentative, pour simplifier et coordonner les innombrables arguments de son école, suffit pour rendre témoignage de l'étendue et de la pénétration de son esprit :

Suivant cet ingénieux sceptique, le dogmatisme ne peut échapper à cinq difficultés insolubles.

1° La contradiction, τρόπος ἀπὸ διαφωνίας.

2° Le progrès à l'infini, τρόπος εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων.

3° La relativité, τρόπος ἀπὸ τοῦ πρός τι.

4° L'hypothèse, τρόπος ὑποθετικός.

5° Le cercle vicieux, τρόπος διάλληλος.

Voici le sens et le rapport de ces τρόποι que les historiens n'ont pas assez remarqués :

Il n'y a pas un seul principe qui n'ait été nié. Par conséquent aussitôt qu'un philosophe dogmatique posera un principe quelconque, on aura le droit de

(*a*) Laert. IX, 266.

(*b*) Sext. *Hyp. pyrrh.* I, 33. Nous lisons avec Fabricius (ad Sext. l. l.) Μηνόδοτον au lieu de Περμήδοτον.

—Cf. sur Ménodote, Galen. *de ad. fig.* Id. *de lib. prop*—Cf. pseudo-Gal. *Introd.* cap. 4.

(*c*) Sext. *Hyp. pyrrh.* I, 15, 16.

Cf. Laert. IX. p. 259, B.

lui objecter que ce principe n'est pas consenti de tous. Et tant qu'il se bornera à l'affirmer, on lui opposera une affirmation contraire, de façon qu'il n'aura pas résolu l'objection de *la contradiction.*

Pour se tirer d'affaire, il ne manquera pas d'invoquer un principe plus général. Mais la même objection reviendra incontinent, et le forcera de faire appel à un principe encore plus élevé. Or, c'est en vain qu'il remontera ainsi de principe en principe, l'objection le suivra toujours, toujours insoluble, dans un *progrès à l'infini.*—Poussé à bout, le dogmatiste s'arrêtera brusquement et déclarera qu'il vient enfin d'atteindre un principe premier, un principe évident de soi-même, et partant inaccessible à la contradiction. Mais on lui dira : Qu'entendez-vous par un principe évident ? C'est un principe qui vous est donné comme vrai, en d'autres termes, qui vous paraît vrai. Mais reste à savoir s'il est vrai en soi ; reste à démontrer qu'il n'est pas une intuition toute relative, un πρός τι.

Renoncez vous à établir ce point par des preuves ? Votre principe reste une *hypothèse.*

Risquez-vous une démonstration ? Vous voilà dans le *diallèle* ; car vous entreprenez de séparer les apparences purement relatives d'avec celles qui sont absolues. Or il faut un critérium, et ce critérium ne serait encore qu'une hypothèse, si vous n'en démontriez pas la légitimité ; mais il arrive que cette démonstration chargée de donner au critérium l'autorité qui lui manque, n'a elle-même d'autorité que par le critérium. Le cercle vicieux est inévitable.

On ne peut méconnaître dans ces πέντε τρόποι d'Agrippa, un grand art de combinaison et en même temps une certaine vigueur d'intelligence. Au fond, tout le scepticisme ancien est là, et les âges modernes n'y ont rien ajouté de considérable.

Il faut s'étonner qu'un historien aussi éclairé que Tennemann, n'ait vu dans cette remarquable systématisation des arguments sceptiques, qu'une sorte de copie des δέκα τρόποι de Pyrrhon (*a*). Pyrrhon avait réuni en dix catégories un certain nombre de lieux communs, où il retournait de mille façons et au point de vue le plus étroit de la connaissance, l'objection vulgaire des erreurs des sens (*b*). Les πέντε τρόποι d'Agrippa tra-

(*a*) *Man.* de Tenn. I, §. 188.

(*b*) On s'est demandé plusieurs fois (Tenn. *Man.* Tom. I, 156, 262—De Ger. *Hist. comp.* Tom. II, p. 490) s'il fallait attribuer les δέκα τρόποι τῆς ἐποχῆς à Pyrrhon ou à Ænésidème; et cette question mérite à coup sûr d'être résolue, mais il ne faudrait pas s'en exagérer l'importance. On a établi par d'excellentes raisons qu'Ænésidème n'est pas l'inventeur des δέκα τρόποι, quoiqu'il les ait développés dans ses écrits (De Ger. l. l.—et M. Mallet. *Etud. phil.* Tom. II). Sextus (*Hyp. pyr.* I, 14) les attribue aux plus anciens sceptiques, ἀρχαιότεροι σκεπτικοί, ce qui ne peut s'entendre d'Ænésidème. Mais il y a une raison plus décisive qu'on n'a pas donnée, c'est le témoignage de Plutarque dont un livre, suivant Lamprias, était intitulé: Περὶ τῶν Πύῤῥωνος δέκα τρόπων (Menag. *ad Laert.* p. 251—Conf. Suidas, art. Lamp.) Ces τρόποι que développe abondamment Diogène (p. 257 sqq.—Cf. Sext. *Hyp. pyr.* I, 14—Euseb. *præp. Evang.* XIV, 18), se réduisent aisément à trois et même à un seul, comme les sceptiques l'avaient remarqué (Sext. l.l.). Tout en effet revient à ceci : toute connaissance est relative à l'animal qui perçoit (1er et 2e τρόποι), au sens qui est l'instrument de cette perception (3e), à la position de l'objet perçu (5e), aux circonstances où il est perçu (6e), à la quantité et à la constitution de cet objet (7e), à la rareté et à la fréquence de la perception (9e), enfin, aux mœurs, aux croyances, aux opinions de celui qui perçoit (10e)—Il ne reste plus que le 8e τρόπος, celui de la relativité, lequel enveloppe tous les autres.

Or, tout cela était déjà dit, d'un seul mot: πάντα πρός τι, et ce mot est de Protagoras (Sext. *Adv. Math.* 148, D.)

hissent au contraire une analyse déjà savante des lois et des conditions de l'intelligence. La valeur purement relative des premiers principes, la nécessité et tout ensemble l'impossibilité d'un critérium absolu, le caractère subjectif de l'évidence humaine, en un mot, tout ce que le génie sceptique avait conçu depuis plusieurs siècles de plus spécieux, de plus subtil et de plus profond, tout cela y est résumé sous une forme sévère et dans une progression exacte et puissante.

Tennemann plus attentif eût reconnu sans doute que les δέκα τρόποι de Pyrrhon se ramènent finalement à un seul, le πρός τι, et qu'ainsi justement réduits par la critique, ils ne sont plus qu'une partie d'un des cinq τρόποι d'Agrippa (*a*).

Le besoin de rigueur et de simplicité qui paraît avoir été le caractère propre de cet habile sceptique, le conduisit à une réduction plus sévère encore.

Il ramena tout le scepticisme à ce dilemme (*b*) :

Ou une chose est intelligible d'elle-même, ἐξ ἑαυτοῦ, ou par une autre chose, ἐξ ἑτέρου.

(*a*) On pourrait dire cependant que le premier τρόπος d'Agrippa n'est que le dixième τρόπος de Pyrrhon généralisé.

(*b*) Je ne sais pourquoi Ritter (*Hist. de la phil.* IV, 231.) a voulu attribuer à Ménodote les δύο τρόποι τῆς ἐποχῆς. Ils appartiennent à Agrippa au même titre que les πέντε. Il est vrai que Sextus, en rapportant les πέντε et les δύο τρόποι, ne nomme personne, et se borne à désigner vaguement les νεώτεροι σκεπτικοί. Jusques là, on pourrait aussi bien croire qu'il s'agit de Ménodote et de ses disciples, que d'Agrippa et des siens. Mais Diogène (l. l.) tranche la question en désignant positivement Agrippa comme l'auteur des πέντε τρόποι. Dès lors, on doit croire qu'Agrippa est aussi l'auteur des δύο τρόποι. C'est l'avis de Tennemann. (*Man.* I, §. 188.)

Intelligible d'elle-même, cela ne se peut pas, 1° à cause de la contradiction des jugements humains; 2° à cause de la relativité de nos conceptions; 3° à cause du caractère hypothétique de tout ce qui n'est pas prouvé.

Intelligible par une autre chose, cela est absurde. Car du moment que rien n'est de soi intelligible, toute démonstration est un cercle, ou se perd dans un progrès à l'infini.

L'esprit net et ferme d'Agrippa avait donc parfaitement aperçu qu'au fond, la question entre le scepticisme et le dogmatisme est celle-ci. Y a-t-il une évidence absolue, oui ou non? Les lois de la raison sont-elles les lois mêmes des choses, ou de simples formes de son développement?

Simplifier ainsi les questions, c'est prouver qu'on est capable de les approfondir, c'est bien mériter de la philosophie.

Si la renommée d'Agrippa est au dessous de son mérite, il en est tout différemment pour Sextus Empiricus. Ce n'est pas que nous contestions la haute importance des ouvrages de cet utile écrivain pour l'histoire de la philosophie sceptique. Loin de là; nous y trouvons la preuve la plus forte du développement considérable que reçut la doctrine d'Ænésidème des mains de ses successeurs. Mais si l'on veut rendre à chacun ce qui lui est dû, il est essentiel de rechercher à quel titre on peut attribuer à Sextus Empiricus les écrits qui portent son nom.

Sextus est un compilateur, rien de plus. Sa patience infatigable, sa mémoire vaste et sûre lui tiennent lieu

de tout le reste. Venu le dernier dans son école, il a mis à profit en les réunissant (on pourrait dire plus d'une fois, en les amalgamant) les travaux de ses devanciers, et il est arrivé que ses livres sur le scepticisme, riches de la substance des livres d'autrui, les ont fait oublier en les remplaçant.

Presque tous les historiens de la philosophie inclinent plus ou moins à faire honneur à Sextus de l'esprit qu'il n'a pas et qu'il emprunte un peu partout. On ne dit rien de Ménodote, d'Agrippa, presque rien d'Ænésidème. Mais Sextus qui les a copiés a une place à part, et quelquefois, des éloges que sa modestie eût assurément répudiés. Bayle (*a*) a jugé Sextus avec une certaine faveur; on lui pardonne cette complaisance pour un des siens. Tennemann (*b*) et M. Cousin (*c*) sont plus justes, parce qu'ils sont plus sévères; et ils ne le sont pas encore assez. J'oserai adresser la même remarque au savant auteur de l'article Sextus dans la biographie universelle.

Mais un historien contemporain n'a gardé aucune mesure. Aux yeux de ce juge très-recommandable du reste, mais prévenu, Sextus est un critique du premier ordre, un homme extraordinaire. C'est le Bayle de l'antiquité. C'est Lucien, mais Lucien sérieux, armé de logique et d'érudition (*d*).

Il semble que cet enthousiasme, quelque peu facti-

(*a*) *Dict. art.* Pyrrhon.
(*b*) *Manuel de l'hist. phil.* I, §. 189 Sqq.
(*c*) *Cours de* 1839. I. p. 312 Sq.
(*d*) De Gerando *Hist. Comp.* III. p. 261 Sqq.

ce, se fût refroidi à une lecture assidue de Sextus. On eût infailliblement remarqué que son érudition est quelquefois très-contestable, et que la médiocrité de son esprit ne l'est jamais.

Un coup d'œil même rapide jeté sur ses ouvrages fera juger de sa portée et de son originalité philosophiques.

On a de Sextus trois compositions distinctes (*a*) : 1° les hypotyposes pyrrhoniennes en trois livres (*b*) ; 2° le

(*a*) Il ne faut pas confondre sous le titre de πρὸς μαθηματικούς deux ouvrages bien distincts: 1° l'ouvrage de Sextus sur les sciences, μαθήματα, c'est-à-dire, sur l'ensemble des études libérales. (Pour le sens du mot μαθηματικός, voir Brucker. *Hist. crit.* II, p. 631. Not.—Cf. Fabric. dans son édition de Sextus.) 2° L'ouvrage écrit par le même auteur contre les Philosophes.

Le premier ouvrage se compose d'une introduction générale sur l'enseignement des sciences, et de six livres; le premier contre les grammairiens, le second sur la Rhétorique, le troisième contre les Géomètres, le quatrième contre les Arithméticiens, le cinquième contre les Astrologues, le sixième contre les Musiciens. Ce dernier livre se termine ainsi : τοσαῦτα πραγματικῶς καὶ πρὸς τὰς τῆς μουσικῆς εἰπόντες ἀρχάς, ἐν τοσούτοις τὴν πρὸς τὰ μαθήματα διέξοδον ἀπαρτίζομεν, paroles qui indiquent nettement que le πρὸς μαθηματικούς est terminé. Ajoutez que Sextus dans l'introduction générale, distingue les sciences proprement dites, μαθήματα, de la philosophie (Sext. *adv. Math.* p. 2, C.) et que le début du premier livre πρὸς λογικούς marque évidemment le commencement d'une composition distincte. (Ibid. p. 138, C.)

Le second ouvrage comprend deux livres πρὸς λογικούς, deux livres πρὸς φυσικούς, et un livre contre les moralistes, τοὺς τὸ ἠθικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας πασαμένους. Ces cinq livres constituent un seul et même traité; car les premières pages du livre Ier tracent un plan régulier qui est exactement suivi dans ce même livre et dans les livres suivants. On sait d'ailleurs que les sceptiques divisaient la philosophie, comme les Stoïciens et les Épicuriens, en logique, physique et éthique.

(*b*) Suivant Henri Etienne (*ad Sext.* p. 507), Sextus a peut-être emprunté le titre de cet ouvrage à Ænésidème. En effet, Diogène cite quelque part Ænésidème, ἐν τῇ εἰς τὰ πυῤῥώνεια ὑποτυπώσει (Laert. IX, p. 256, F.).

Πρὸς μαθηματικούς en six livres ; 3° Cinq livres contre les philosophes dogmatiques (*a*).

Ces cinq livres ne sont guères que la répétition diffuse du 2me et du 3me livres des *Hypotyposes* (*b*). Dans cette lourde composition, sans caractère et presque sans but, tantôt commentaire (*c*), tantôt abrégé (*d*), il arrive même à Sextus, fatigué sans doute de développer ou de raccourcir son premier ouvrage, de se mettre purement et

(*a*) Sextus avait composé d'autres ouvrages qui ont péri. Il cite lui-même ses ὑπομνήματα. (*Hyp. Pyrrh.* l. 33. p. 45, D.—Cf. *Adv. Math.* p. 136, C.) Il paraît que le titre de ce complet ouvrage était Πυῤῥώνεια ὑπομνήματα. (Cf. *Adv. Math.* 137, B.). Les ὑπομνήματα περὶ ψυχῆς (Cf. *Adv. Math.* 136, B. Cf. Ib. 428, A.) n'en diffèrent probablement pas, ni sans doute les σκεπτικά ὑπομνήματα (*Advers. Math.* 6, A.—Cf. Ibid. 7, D.) Quant aux τὰ δέκα τῶν Σκεπτικῶν que Diogène attribue à Sextus (IX, 266), on ne peut guères entendre par cette indication le πρὸς μαθηματικούς ; d'abord parce que cet ouvrage ne se compose réellement que de six livres; ensuite, parce qu'en y réunissant les cinq livres contre les philosophes, on aurait onze livres et non pas dix. Il est question encore de deux autres ouvrages de Sextus, l'un intitulé : ἰατρικὰ ὑπομνήματα. (*Adv. Math.* 175, D.); l'autre, περὶ τοῦ Σκεπτικοῦ τέλους. (Ibid. 466, A.)

(*b*) Sur l'antériorité des *Hyp. Pyr.* relativement aux cinq livres contre les philosophes, voyez *Adv. Math.* 143, C. et 220, D, où Sextus paraît bien renvoyer aux *Hyp. Pyrrh.* II, 3 et II, 6. Cf. *Adv. Math.* 221, B.

(*c*) Le passage du πρὸς λογικούς compris entre 142, D et 144, C est le commentaire du chap. 3 du liv. II des *Hyp. Pyr.*

Cf. *Adv. Math.* 144, D à 146, A.—et *Hyp. Pyr.* II, 8.

Les 14 pages 186 à 200, B du πρὸς λογικούς ne sont que la répétition ou le développement du ch. 5 du liv. II des *Hyp. Pyr.*

Cf. *Adv. Math.* 223, D à 227, B.—et *Hyp. Pyr.* II, 9.

Cf. *Adv. Math.* 362 à 367—et *Hyp. Pyr.* III, 12.

Cf. *Adv. Math.* 457 à 466—et *Hyp. Pyr.* I, 12.

(*d*) Comparez le πρὸς λογικούς, p. 200 à 207, avec les ch. 7 et 8 du liv. II des *Hyp.*

Cf. *Adv. Math.* 367 à 380—et *Hyp. Pyr.* III, 4 et 5.

simplement à le copier (*a*). Au fond, sauf un assez grand nombre d'indications historiques (*b*), il n'y ajoute absolument rien de nouveau. Je le demande maintenant, quand un écrivain refait ainsi deux fois la même besogne, pour arriver au même but, à peu près par le même chemin, la fécondité de son esprit n'est-elle pas jugée ?

Ce goût significatif pour les répétitions inutiles (*c*) accompagne Sextus dans son livre *Contre les mathématiciens*. Retranchez-en ce qui a été dit ailleurs, (*d*) vous réduisez l'ouvrage d'une bonne partie. Otez les arguties verbales et les subtilités insignifiantes, que va devenir l'autre partie ?

En résumé, les *Hypotyposes Pyrrhoniennes* sont le meil-

(*a*) Cf. *Adv. Math.* 345, B à 248, C.—et *Hyp. Pyr.* II, 10.

Cf. *Adv. Math.* 409 à 422—et *Hyp. Pyr.* III, 18.

Cf. *Adv. Math.* 422 à 432—et *Hyp. Pyr.* III, 18. Le premier morceau cité est tantôt le commentaire, tantôt l'abrégé, tantôt la répétition littérale du second.

Même rapport entre les deux passages, *Adv. Math.* 474-480—et *Hyp. Pyr.* III, 16, 17, 18.

(*b*) Particulièrement aux passages que voici :

Adv. Log. p. 146 à 186.

Adv. Phys. 308, C à 313, C. Ibid. p. 367, A. à 368, B.—Ibid. 432 à 433

Adv. Eth. p. 446 à 452.

(*c*) Cf. *Adv. Math.* 411, C et ibid. 421, A. La même argumentation sur le temps est répétée à quelques pages de distance.

(*d*) Comparez le passage du πρὸς μαθηματικούς compris entre la p. 3 et la p. 9, avec les *Hyp. Pyr.* III, 28, 29, 30 et l. *Adv. Eth.* 474 à 480.

Comparez aussi le πρὸς γεωμέτρας tout entier avec les passages suivants où l'on retrouve presque toutes les mêmes idées : *Hyp. Pyr.* III, 5. *Adv. Phys.* 368 à 379.

Et le πρὸς ἀριθμητικούς avec les *Hyp. Pyr.* III, 18, et le *Adv. Phys.* 422 à 428.

leur et presque le seul ouvrage de Sextus. C'est là qu'on peut le mieux saisir le caractère de son talent.

Le premier livre, où le scepticisme est défini (*a*) et séparé nettement des autres doctrines (*b*), a pour objet propre l'exposition des τόποι ou τρόποι de l'école pyrrhonienne (*c*). Or, on sait que les δέκα τρόποι τῆς εποχῆς sont de Pyrrhon (*d*). Les πέντε et les δύο τρόποι reviennent à Agrippa, et les ὀκτὼ τρόποι à Ænésidème. Que reste-t-il à Sextus, pour l'invention? Exactement rien. Nous jugerons tout-à-l'heure la mise en œuvre.

Le second livre traite deux ordres de questions, celles du critérium et de l'existence du vrai (*e*), celles du signe et de la démonstration (*f*). Si l'on prend deux parts dans ce livre, l'une qui revient à l'Académie (*g*), l'autre qu'on ne peut contester à Ænésidème (*h*), celle de Sextus sera bien petite en vérité. Ajoutez qu'il reste à débattre les droits des absents, je veux dire ceux de Favorinus, auteur du Πυῤῥωνείων τρόπων et du Περὶ φαντασίας καταληπτικῆς, ceux de Zeuxis, auteur du περὶ διττῶν λόγων, ceux enfin d'Agrippa et de Ménodote, dont les ouvra-

(*a*) Du ch. 1 au ch. 12.

(*b*) Du ch. 29 au ch. 34.

(*c*) Du ch. 13 au ch. 17. Les deux tiers du premier livre environ.

(*d*) Indépendamment des travaux de Pyrrhon et de ses disciples immédiats sur les δέκα τρόποι τῆς ἐποχῆς, Sextus avait encore sous la main les écrits d'Ænésidème et de Favorinus où ces lieux communs du scepticisme étaient développés.

(*e*) Du ch. 3 au ch. 10.

(*f*) Du ch. 10 au ch. 22.

(*g*) Le ch. 7, par exemple, ainsi que les ch. 10 et 11, très-probablement.

(*h*) Voir dans notre ch. 4 l'argumentation d'Ænésidème contre le vrai, et celle qui attaque les signes.

ges se sont fondus dans celui de Sextus, du propre aveu de celui-ci.

Le dernier livre traite de Dieu, des causes, de la matière, du mouvement, et la plupart des questions métaphysiques et morales. Or, il est certain que la controverse sur l'existence de Dieu appartient à l'Académie, surtout à Carnéade (*a*). L'argumentation contre les causes revient de droit à Ænésidème (*b*). Les objections relatives au mouvement remontent à l'école d'Elée, aux Mégariens (*c*) et aux sceptiques.

Il est inutile de pousser plus loin cette espèce d'inventaire de la fortune philosophique de Sextus. Nous en avons dit assez pour établir que son meilleur ouvrage, celui qu'il a imité ou copié partout ailleurs, est une compilation d'un bout à l'autre.

Au surplus, ceux qui revendiqueraient pour Sextus le mérite de l'originalité, y tiendraient plus que lui-même. Cet homme sincère en fait si bon marché qu'on a de la peine à le surprendre parlant en son propre nom. C'est toujours son école et jamais Sextus qu'il met en avant (*d*); ὁ σκεπτικός, dit-il, οἱ σκεπτικοί, ἡ σκεπτική, οἱ πυῤῥώνιοι, οἱ περὶ Αἰνησίδημον, οἱ περὶ Ἄγριππαν. Il est

(*a*) Comparez avec le ch. 1 des *Hyp. Pyrr.* liv. III, l'*Adv. Phys.* 333 à 341, et particulièrement 339, D. à 341, B.

(*b*) Ænésidème n'est pas nommé dans les ch. 2 et 3; mais il est clair que Sextus a ses écrits sous les yeux. Cf. *Adv. Phys.* 345, C. sqq.

(*c*) Particulièrement à Diodore que Sextus cite souvent. *Hyp. Pyr.* III, 8. p. 125, B.—Cf. *Adv. Phys.* 394, C. 397, D. *Adv. Math.* 62, D.

(*d*) Je note comme une exception le ch. 15 du liv. II des *Hyp. Pyrrh.* où Sextus dit νομίζω. Je cite ici quelques passages où il est évident que Sextus ne parle pas en son nom.

Hyp. Pyr. I, 14, 15, 16, 17—.Ib. III 13, 15, 16.—*Adv. Math.* 147, B.

clair que le rôle modeste d'historien et de collecteur suffit pleinement à son ambition.

Il y a pourtant de certaines choses dans les ouvrages de Sextus qu'il faut bien lui imputer. Je parle des contradictions grossières, des équivoques et des subtilités ridicules qui y abondent (*a*). Car de deux choses l'une, ou bien il en est l'auteur, et partant, son esprit en est responsable ; ou bien, il les enregistre les yeux fermés, et il faut encore s'en prendre à son esprit, ou si l'on

(*a*) Je citerai de préférence le ch. 5 du livre II des *Hyp. Pyr.* destiné à combattre les différentes définitions de l'homme, et le ch. 19 du même livre, sur l'impossibilité de la division arithmétique. Voici une des raisons données par Sextus du ton le plus sérieux : si on pouvait diviser le nombre 10 en ses parties, il faudrait qu'elles fussent contenues en lui. Or, quelles sont les parties de 10? Ce sont par exemple les nombres 2, 3, 4, 5, 6, etc Mais si 2, 3, 4, 5, 6 étaient contenus en 10, 10 serait égal à 2 + 3 + 4 + 5 + 6.... Ce qui est absurde.

Après cet exemple, il suffit d'indiquer dans le liv. III des *Hyp. Pyr.* le ch. 6 sur le mélange, le ch. 10 sur l'addition et la soustraction arithmétiques, le ch. 12 sur le tout et la partie, le ch. 15 sur le repos.

Quant aux contradictions de Sextus, Tennemann (*Man. de l'hist. de la phil.* I, §. 191) et Ritter (*Hist. de la phil. anc.* IV, p 235 Sqq.) en ont noté plusieurs. J'en citerai une seule qui me paraît remarquable, en ce que Sextus dit le pour et le contre dans la même page. Dans le πρὸς λογικούς 307, Sqq, il suppose qu'on lui adresse cette objection:—Vous venez de démontrer qu'il n'y a pas de démonstration. Or, de deux choses l'une; si votre démonstration est bonne, il y a donc des démonstrations. Si elle est mauvaise, elle ne prouve rien contre la démonstration. Sextus fait trois réponses consécutives : 1° Nous ne donnons pas nos démonstrations comme bonnes, mais comme probables. 2° Quand nous démontrons qu'on ne peut rien démontrer, nous exceptons notre démonstration, comme quand on dit que Jupiter est le père de tous les Dieux, on excepte Jupiter. 3° En prouvant qu'il n'y a pas de démonstration, notre démonstration se détruit elle-même avec toutes les autres démonstrations. — Sextus aurait fait un choix entre ces trois réponses, si son scepticisme eût été intelligent, car il est certain que la troisième seule est conséquente avec l'esprit de l'ἐποχή pyrrhonienne. Les deux autres sont en contradiction tout à la fois avec la troisième et avec la doctrine sceptique.

veut, à son défaut d'esprit. C'est la triste fortune des compilateurs qui prennent de tous côtés le bien comme le mal, de répondre du mal sans avoir leur part du bien.

Mais pour qu'on ne nous accuse pas de rien exagérer, donnons au moins une preuve sensible du degré de pénétration de notre auteur. Il développe, comme on sait, dans le premier livre des *Hypotyposes*, les δέκα τρόποι de Pyrrhon, puis les πέντε et les δύο τρόποι d'Agrippa. Il ne fallait pas une grande sagacité pour remarquer que les δέκα τρόποι, réduits à un seul, ne doivent pas s'ajouter aux πέντε, mais s'y trouvent enveloppés sous une forme plus sévère. Et quant à la réduction des πέντε τρόποι au dilemme ingénieux qui les résume, la plus médiocre intelligence suffisait pour l'apercevoir. Sextus semble étranger à tout cela. Il voit dix arguments d'une part, cinq de l'autre, deux d'un autre côté. Il ne lui en faut pas davantage. Il transcrit le tout, et son chapitre est fait.

Nous avons jugé Sextus comme philosophe et comme critique. Dira-t-on que c'est surtout un érudit (*a*)?

(*a*) Je n'ai pas considéré ici Sextus comme médecin. Toutefois, il ne sera point inutile de remarquer que tout attaché qu'il soit à la secte empirique, il n'en soutient pas moins que la secte méthodique a plus d'analogie avec le scepticisme que la secte empirique, et même que toutes les autres sectes médicales (*Hyp. Pyr.* I, 34). Ce passage a fait croire à Daniel Leclerc (*Hist. méd.* II, 2) et à Marsilio Cagnati (*Var. Obs.* III, 18) que Sextus était méthodiste, et non empirique, opinion démentie par le témoignage formel de Diogène (Laert. IX. p. 266) et par Sextus lui-même (*Adv. Math.* 175, D. Ibid. p. 248, A.—Ibid. p. 255, A.), comme Brucker (*Hist. crit.* II, 631 sq.) et M. Le Clerc (*Biog. univ.* Art. Sextus) l'ont fait remarquer. Cagnati et Daniel Leclerc ont craint d'attribuer à Sextus une contradiction ; mais nous en trouvons chez lui assez d'autres

Mais d'abord, qu'est-ce que l'érudition sans la critique qui l'éclaire et la féconde ? Et puis, ne faut-il pas rabattre beaucoup, même de cette érudition stérile dont on veut faire un titre à Sextus ? En réalité, il ne connaît bien que deux écoles, avec la sienne, l'école Stoïcienne et l'école Académique. Et j'avoue que sur ces trois parties de l'histoire de la philosophie, ses livres sont du plus grand prix. Mais il faut ajouter qu'il connaît à peine Platon, et semble tout à fait étranger aux écrits d'Aristote (*a*). Un homme qui aurait lu et médité le premier livre de la *Métaphysique*, eût-il exposé à la façon de Sextus les opinions des philosophes grecs sur les principes. De Phérécyde et Thalès, il va à Onomacrite, revient à Empédocle, puis il court à Aristote pour remonter à Démocrite et à Anaxagore, descendre à Diodore Cronus et finir par les Pythagoriciens (*c*). Qu'est-ce qu'un tel chaos? Est-ce de l'histoire? Est-ce de la critique? Est-ce de l'érudition ?

Je ne dirai qu'un mot du style de Sextus. On n'en a

pour étouffer ce scrupule.—(Sur la secte médicale de Sextus, voyez aussi *Adv. Math.* 171, A. Ibid, 248, B. 254, C. 255, E. 256, B. 259, B. 266, A. 280, C. 461, C.

(*a*) Voyez *Hyp. Pyrrh.* III, 17. Cf. *Adv. Math.* 419, A. Il résulte du commencement de ce chapitre que Sextus n'avait qu'une connaissance très-vague et très-indirecte de Platon, d'Aristote, et même d'Epicure. Cf. *Adv. Math.* 437. c.) La lecture des écrits de Sextus m'a convaincu que la plupart de ses expositions historiques ne sont pas faites sur les textes mêmes, mais sur des renseignements de seconde et troisième main. Voyez *Pyr. Hyp.* III. p. 124, c. p. 131, D. p. 133, A. p. 334, B. p. 135, D. p. 147. B. Cf. *Adv. Math.* 133, A. Ibid. 148, D. 149, C. 156, E. 159, B. 160, D. 226, A. 436, C. 437, C. 457, B.

(*b*) *Hyp. Pyrrh.* III, 4.

Cf. *Adv. Math.* p. 367.

guère vanté que la clarté. Et il est vrai que Sextus, excepté en de certaines rencontres, où il a bien l'air de rapporter des opinions qu'il ne comprend pas, Sextus, dis-je, est généralement fort clair ; mais au lieu de cette clarté supérieure qui naît de la force et de l'enchaînement des pensées, il n'a guère que la stérile clarté que le style emprunte d'ordinaire à la pauvreté d'un esprit diffus. En général, tel esprit, tel style. L'esprit de Sextus est celui d'un compilateur, et son style est digne de son esprit.

Du reste, il y aurait de l'injustice à lui contester les qualités estimables d'un commentateur studieux. Sa mémoire est exercée et sûre. Aucun soin ne lui coûte pour débrouiller et classer les matières. Il distingue, divise, résume. De peur que le fil de sa laborieuse exposition ne vienne à échapper, il prend la peine de le montrer sans cesse, sauf les cas, rares il est vrai, où lui-même l'a perdu.

Ainsi, des cinq principaux disciples d'Ænésidème, savoir, Zeuxis, Favorinus, Agrippa, Ménodote et Sextus Empiricus, tous, hormis Sextus, paraissent avoir contribué pour leur part, et Agrippa plus qu'aucun autre, à donner au scepticisme une organisation plus complète, et tout ensemble plus étendue et plus simple. Quant à Sextus, si de son chef il a peu ajouté aux travaux philosophiques de ses devanciers, il a su du moins, en les

(a) « La manière dont Sextus rapporte quelque chose de complètement inintelligible est en général remarquable. » Ritter *Hist. de la phil. anc.* IV p. 225, not. 1.

recueillant avec un zèle et une patience dignes d'éloges, nous en faire connaître le résultat définitif, et par là, autant que la nature particulière de son esprit le comportait, il s'est créé des droits à la reconnaissance des amis de la philosophie ancienne.

Vu et lu,

A Paris, en Sorbonne,

Le 8 juin 1840,

Par le Doyen de la Faculté des Lettres de Paris,

J. V. LE CLERC.

Permis d'imprimer.

L'inspecteur général des études, chargé de l'administration de l'Académie de Paris,

ROUSSELLE.

Cette Thèse sera soutenue par EMILE SAISSET, ancien élève de l'école normale, agrégé de philosophie, licencié-ès-lettres, aspirant au grade de docteur.

TABLE DES MATIÈRES.

Introduction.	. . . . .	III
Chapitre I.	De la vie et des écrits d'Ænésidème.	9
Chapitre II.	Du Scepticisme en Grèce avant Ænésidème.	26
Chapitre III.	Renouvellement du Pyrrhonisme par Ænésidème. — Caractère propre de son entreprise philosophique. — Plan de ses écrits.	54
Chapitre IV.	Scepticisme d'Ænésidème sur les questions logiques.	66
Section I.	Argumentation contre l'existence du vrai, et la possibilité d'un critérium.	69
Section II.	Argumentation contre l'existence et la légitimité des Signes.	106
Chapitre V.	Scepticisme d'Ænésidème sur les problèmes métaphysiques. . . .	118
Chapitre VI.	Scepticisme d'Ænésidème sur les questions morales.	180
Chapitre VII.	Ænésidème, disciple d'Héraclite. .	188
Chapitre VIII.	Du scepticisme en Grèce après Ænésidème.	200

186
51

CAEN, IMPRIMERIE DE F. POISSON.

LIBRARY OF CONGRESS
0 021 066 525 0